Kurzgefaßte Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes.

Zugleich ein Hilfsmittel für kursorische Schriftlektüre.

Für höhere Schulen und gebildete Schriftleser bearbeitet

von

Pfarrer Dr. F. W. Weber.

Zehnte neubearbeitete Auflage

herausgegeben von

M. Deinzer, Konrektor und J. Deinzer, Inspektor
an der Missionsanstalt Neuendettelsau.

München 1897
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort zur zehnten Auflage.

Hiermit erscheint Dr. Webers Einleitung in die h. Schriften in zehnter Auflage. Auf Wunsch des Herrn Verlegers ist das 1863 zum erstenmal, 1891 zum neuntenmal erschienene Buch von den Unterzeichneten mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart einer Neubearbeitung unterzogen worden. Die Einleitung in das Alte Testament hat hiebei in apologetischem Interesse eine ziemliche Erweiterung erfahren; der theologische Standpunkt aber und die Gesamtauffassung ist dieselbe geblieben. Da das Buch von Anfang an, wie durch Bedürfnisse des Unterrichts veranlaßt, so auch zunächst für Unterrichtszwecke berechnet war, und da ihm dieser Charakter auch in der neuesten Auflage gewahrt bleiben sollte, so konnte in derselben nicht auf jede einzelne Aufstellung der Gegner, nicht auf alle von ihnen beigebrachten Beweisgründe eingegangen werden; doch ist das Wichtigste davon herausgehoben und einer genaueren Prüfung unterzogen worden. Es steht zwar zu hoffen, daß auf dem Gebiet der A.T.lichen Kritik die Reaktion gegen die dermalen herrschende Richtung nicht ausbleiben wird, wenn nur erst der Reiz der Neuheit geschwunden und mit der Länge der Zeit die narkotische Substanz in ihren durch und durch tendenziösen Produkten an Wirkungskraft eingebüßt haben wird; jene Richtung trägt ja selber zu dieser Ernüchterung insofern nach Kräften bei, als sie je länger je mehr die ihr Folgenden in ein förmliches Dornengestrüpp menschlicher Sondermeinungen hineinführt, das bei jedem Schritt vorwärts sich nur immer weiter in die Unendlichkeit ausdehnt. Gleichwohl aber erscheint zur Bekämpfung jener fälschlich sogenannten Wissenschaft eine ernstlichere und allgemeinere Anstrengung notwendig, als sie bisher wahrgenommen werden konnte. Möchte hierin bald eine Wendung zum Besseren eintreten und die bisherigen Vorkämpfer für die Echtheit der biblischen Schriften mehr Unterstützung und Nachfolge finden!

In Uebereinstimmung mit der Grundanschauung des verdienten

ursprünglichen Herausgebers, der vor allem dies zur Einleitung rechnete, daß man neben dem Verfasser, Anlaß und Zweck des Buches auch seinen Inhalt kennen lerne, sucht das vorliegende Werk auch in seiner neuesten Gestalt neben der Verteidigung der h. Schriften wider die Angriffe der Gegner zugleich tiefer in das Verständnis jener Urkunden der A.T.lichen Religion einzuführen; es erhalten dadurch zugleich auch die apologetischen Ausführungen eine willkommene Verstärkung, indem es für die biblischen Schriften neben der Lebenserfahrung gewiß keine bessere Apologie gibt, als die immer tiefer eindringende Erkenntnis derselben.

Der Neubearbeitung des Werkes liegt wesentlich zu Grunde das Kommentarwerk von Keil-Delitzsch (Leipzig, Dörffling und Franke) 1861—1889 und die Arbeiten der Erlanger theologischen Schule. Herrn Pfarrer Rupprecht fühlt sich der Bearbeiter des A.T.lichen Teils zu Dank verbunden, sowohl für die dargereichte Stärkung wider den Nimbus scheinbarer Wissenschaft als auch für den kräftigen Hinweis seiner Schriften auf die Wichtigkeit, welche gewissen gelegentlichen Aeußerungen des HErrn über das mosaische Gesetz bei der Entscheidung der Frage nach dem Autor desselben zukommt. Weiter hat der kurzgefaßte Kommentar zum A. (u. N.) Testament von Strack und Zöckler, (München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung O. Beck 1894—96) zu mannigfacher Belehrung und Anregung gedient, und die Strack'sche Einleitung ins A.T. (München, Beck 1895) erwies sich als wertvolle Hilfe bei der Ausarbeitung des vorliegenden Buches, was alles mit gebührendem Dank anerkannt wird. Das weite Maß jedoch, in welchem die beiden letztgenannten Werke bei sonstigem Festhalten des gläubigen Standpunktes gleichwohl der modernen Kritik, allerdings nach Vorgang bedeutender Autoritäten, entgegenkommen, konnte nicht als in der Sache begründet erkannt werden. — Es sieht übrigens danach aus, als ob die Konsequenz der geschichtlichen Entwickelung den Gläubigen mehr und mehr die Unvereinbarkeit des Glaubens mit den Resultaten der modernen Kritik, soweit dieselbe die Echtheit und Authentizität der biblischen Bücher bestreitet, zum Bewußtsein bringen sollte; ein Umstand, der im Interesse voller Klärung der Lage mit Freuden zu begrüßen wäre.

Für den neutestamentlichen Teil dieses Buches, dessen Bearbeitung der mitunterzeichnete Inspektor der hiesigen Missionsanstalt, J. Deinzer, übernommen hat, lag die Aufgabe insofern anders, als gegenwärtig das N.T. nicht entfernt in gleichem Maße wie das A.T. der Tummelplatz der negativen Kritik ist. Immerhin war auch er bemüht, am betreffenden Ort das nötige apologetische Material, sei es auch oft nur in Form von kurzen Bemerkungen, beizubringen. Als Hauptaufgabe erkannte er die Neubearbeitung der teilweise

besserungsbedürftigen Inhaltsangaben der einzelnen biblischen Bücher des neuen Testaments. Als exegetisches Hilfsmittel wurde hiezu vor allem das Kommentarwerk v. Hofmanns, daneben auch der kurzgefaßte Strack-Zöckler'sche Kommentar 2c. benützt. Der Herausgeber würde sich freuen, wenn es ihm gelungen sein sollte, die Darlegung des Inhalts und Gedankengangs der neutestamentlichen Schriften ihrem eigentlichen Zweck — eine summarische Exegese des Ganzen zu sein — um einen Schritt näher zu bringen und sie auch bibelforschenden Laien möglichst genießbar zu machen. Im übrigen gilt auch von dem neutestamentlichen Teil der Weber'schen Einleitung, daß der ursprüngliche Standpunkt unverrückt derselbe geblieben ist. Daß die Neubearbeitung in zweier Herausgeber Hände gelegt worden ist, hat seinen Grund lediglich in dem von beiden gefühlten Bedürfnis der Arbeitsteilung und wird der inneren Einheit des Ganzen sicher keinen Abbruch thun. Der HErr aber begleite das Buch, das in Kirche und Schule Ihm und Seiner Wahrheit schon seit langem dienen durfte, auch bei seinem zehnten Gang mit Seinem Segen.

Neuendettelsau, den 9. Dezember 1896.

M. Deinzer und **J. Deinzer.**

Inhalt.

Neues Testament.

I. Allgemeiner Teil.

II. Spezieller Teil.

Vorbemerkungen.

§ 1.
Begriff der „Einleitung".

Unter Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes versteht man diejenige Wissenschaft, welche die Urkunde der göttlichen Heilsoffenbarung nach ihrer Entstehung und Beschaffenheit, als Ganzes und in ihren Teilen übersichtlich kennen lehrt.

§ 2.
Einteilung.

Sofern das Ganze der A. und N. T.lichen Schriften oder der Kanon ins Auge gefaßt wird, nennt man die Einleitung allgemeine, sofern aber die einzelnen Schriften behandelt werden, nennt man sie spezielle.

§ 3.
Allgemeine Einleitung.

Sie handelt 1) von der Entstehung und Geschichte der Sammlung unserer h. Schriften oder des Kanon, 2) von den Sprachen, in welchen diese Schriften verfaßt sind, 4) von der Überlieferung des Schrift-Textes, 4) von den Übersetzungen, 5) von der Auslegung der h. Schriften.

§ 4.
Spezielle Einleitung.

Sie lehrt Namen, Verfasser, Entstehung, Zweck und Inhalt eines jeden einzelnen biblischen Buches kennen.

§ 5.
Geschichte der Einleitungswissenschaft.

Die Geschichte unserer Wissenschaft beginnt schon mit der Zeit der Kirchenväter, doch finden wir hier noch keine vollständige Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe. Erst zur Zeit der Reformation fängt man an, die h. Schrift nach allen Seiten hin zu erforschen. Leider hat sich seit der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts der Unglaube, welcher das Ansehen der h. Schrift zu untergraben sucht, der biblischen Einleitungswissenschaft je länger je mehr bemächtigt. Die kirchliche Theologie hat aber von Anfang an gegen solche Bestrebungen angekämpft und diesen Kampf nicht ohne den Segen eigener Förderung bis auf diesen Tag fortgeführt.

Litteratur. 1. Unter den Kirchenvätern bieten Hieronymus in seinen Vorreden zu den einzelnen biblischen Büchern in der Vulgata und Augustinus in seinen Schriften, besonders in der Schrift de doctrina christiana, manches, was zur biblischen Einleitung gehört; darauf gestützt gab Cassiodorus († 563) in seinem Werke de institutione divinarum literarum eine Art von Einleitung, welche das gebräuchlichste Handbuch im Mittelalter war.

2. Aus dem Mittelalter gehören hieher die Vorbemerkungen zu den einzelnen biblischen Büchern in dem fortlaufenden Kommentar zum A. und N. Testament von Nicolaus de Lyra († 1340), den er perpetuae postillae betitelte.

3. Im Jahrhundert der Reformation erschienen die bibliotheca sancta des Sixtus von Siena 1566 auf katholischer, und die immer noch reiche Ausbeute gewährende clavis scripturae sacrae von Matthias Flacius auf lutherischer Seite. Wie riesige Fortschritte auf allen zur biblischen Einleitung gehörigen Wissensgebieten, besonders dem sprachlichen und historischen, gemacht wurden, zeigen die zur sog. Londoner Polyglotte von Brian Walton (1657 bis 69) gehörenden einleitenden Traktate.

4. Der erste, welcher in dem nachreformatorischen Zeitalter die Notwendigkeit historischer Behandlung der biblischen Einleitung anerkannte und die Einleitung in das A. Testament von der in das N. Testament trennte, war der französische Katholik Richard Simon in seinem gründlich gelehrten bahnbrechenden, aber für die göttliche Seite der h. Schrift fast schon blinden Werke Histoire critique de Vieux et de Nouveau Testament 1678 ff. Mit ihm wetteiferte in allen diesen Stücken der Arminianer Clerikus in Amsterdam. Ihnen gegenüber verteidigte der Lutheraner Joh. Gottlob Carpzov in seiner Introductio (1714) und den Critica sacra (1728) die kirchliche Überlieferung von der h. Schrift.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurde der Kirche in Bengel ein Schriftausleger geschenkt, der die h. Schriften nicht mehr bloß dogmatisch, sondern offenbarungsgeschichtlich behandelte und auch der Einleitungswissenschaft neue Impulse gab. Aber seine Richtung drang nicht durch. — Bald

wurde eine Behandlung der h. Schrift allgemein, welche sich selbst die kritische nennt, und deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie die h. Schrift wie jedes andere menschliche Buch behandelt und von vornherein gegen alles Überlieferte eingenommen ist. Der Vater dieser Kritik wurde Joh. Salomo Semler. Ihm gegenüber bewahrte sich Herder (Briefe über das Studium der Theologie 1780) wenigstens einen erschlossenen Sinn für die religiöse Tiefe und unvergleichliche Großartigkeit der h. Schriften. In Semlers Sinn arbeitete Joh. David Michaelis († 1791), in Herders Sinn aber Joh. Gottfried Eichhorn († 1827) weiter. Gegen diese Kritik, welche mehr und mehr das göttliche Ansehen der h. Schrift untergrub, erhob sich Hengstenberg in seinen Schriften, welchem wieder Hävernik und Keil in ihren Einleitungswerken folgen. — Die Neutestamentliche Einleitung insonderheit ist von Semler, Eichhorn und Berthold, ebenso wie die Alttestamentliche, in kritisch negativem Sinn behandelt worden; etwas positiver, aber ebenfalls noch der kritisch negativen Richtung zugethan, sind die zum teil sehr gründlichen Werke von de Wette, Credner und Reuß. Daß auch vom kirchlichen Standpunkte aus die Wissenschaft nicht minder gründlich gefördert werden könne, haben der Katholik Hug in seiner Einleitung zum N. Testament und später Guericke (Neutestamentliche Isagogik) gezeigt.

Einen großen Kampf über das N. Testament auf Einleitungswissenschaftlichem Gebiet hat, mit 1835 beginnend, die Baur'sche Schule in Tübingen herbeigeführt. Sie verlegt die Abfassung fast sämtlicher Neutestamentlicher Schriften in das zweite Jahrhundert und erklärt ihren Charakter aus absichtlichem Bezuge auf die damaligen Streitigkeiten zwischen der sog. paulinischen (widergesetzlichen freien) und der petrinischen (gesetzlich judaisierenden) Richtung (vgl. Gal. 2, 11—21) und die Versuche, beide Richtungen zu vermitteln (vgl. Apostelgeschichte, besonders 15, 1—35). Jedoch ist diese Verkehrung des Thatbestandes bereits siegreich aus dem Felde geschlagen worden von Thiersch (Versuch zur Herstellung 2c. 1845), Tischendorf (Wann wurden unsere Evangelien verfaßt, 1865), Hofmann (Das Neue Testament zusammenhängend untersucht 1862 ff.), welcher letztere überall die Behauptungen der Tübinger Schule einer eingehenden exegetischen und historischen Prüfung unterzieht, von Ebrard in seinem großen Werke: „Kritik der evangelischen Geschichte", 3. Auflage, 1868. Neuerdings hat R. Grau in seiner „Entwicklungsgeschichte des Neutestamentlichen Schrifttums" (2 Bände, Gütersloh bei Bertelsmann 1871) das Erheblichste auf dem Gebiete der N. T.lichen Einleitungswissenschaft geleistet, indem er der tendenziösen Darstellung der negativen Richtung eine aus tiefem Verständnis N. T.lichen Schrifttums und gründlichen Forschungen erwachsene wahrhaft genetische im Sinne der kirchlichen Tradition gegenüber stellte.

Von dem Kampfe, der in neuester Zeit, angefacht durch J. Wellhausens Geschichte Israels, Berlin 1878, auf alttestamentlichem Gebiete entbrannt ist, wird, da es sich bei demselben zunächst und vorzugsweise um den Pentateuch handelt, in der speziellen Einleitung gesprochen werden.

Altes Testament.

I. Allgemeiner Teil.

Kap. 1.

Entstehung und Geschichte des Alttestamentlichen Kanon.

§ 1.

Der Ursprung der h. Schriften des A. T.s ist nach ihrem Selbstzeugnis ein göttlich menschlicher. Der Gott der Offenbarung hat je und je selbst den Befehl gegeben, seine Offenbarungs-Worte und seine Offenbarungs-Thaten aufzuzeichnen, und diejenigen, welche seinen Befehl ausrichteten, mit seinem Geist erfüllt. Die heiligen Menschen Gottes, aber haben sich mit ihren Gaben und Kräften Gotte zu Werkzeugen begeben.

Vgl. Ex. 17, 14; 24, 4. Dt. 31, 9. 24. Jos. 24, 25. 26. I Sam. 10, 25. Jes. 30, 8. Jer. 30, 2; 36, 27, 28. Hab. 2, 2, — aus welchen Stellen das oben Gesagte für einzelne Stücke der h. Schrift bewiesen wird; daß aber für das A. Testament als Ganzes dasselbe gilt, war jederzeit der Glaube der israelitischen Gemeinde, den die Zeugnisse des HErrn und seiner Apostel bestätigen. Vgl. Luc. 24, 44. Joh. 5, 39. Röm. 1, 2. 2. Tim. 3, 15—17. 1 Petri 1, 10—12. 2. Petri 1, 21 u. a.

§ 2.

Wie der Gott der Heilsgeschichte die h. Schriften aufzeichnen ließ, so sorgte er auch für ihre Aufbewahrung. Den Anfang machte das Gesetzbuch, welches Mose neben der Bundeslade niederlegen ließ, Dt. 31, 24—26; diesem Beispiel folgte Josua, indem er den Akt der Bundeserneuerung in Sichem, Jos. 24, 25. 26, und Samuel,

indem er das Recht des Königtums dem Gesetzbuch im Heiligtum zufügte, 1 Sam. 10, 25.

§ 3.

Das im Heiligtum aufbewahrte Gesetzbuch wurde, wie schon das Königsgesetz, Dt. 17, 18, 19 mit sich brachte, in Abschriften vervielfältigt. Die vielen direkten und indirekten Beziehungen in den Geschichtsbüchern und Hagiographen, besonders den Psalmen, beurkunden, daß das Gesetzbuch und namentlich das Deuteronomium im Volke bekannt und verbreitet war. Das Gesetzbuch war die Grundlage und blieb für alle Zeiten das Hauptbuch unter den heiligen Büchern Israels.

Zu dem Gesetzbuche kamen aber im Laufe der Zeit hinzu einerseits die prophetischen Geschichtsbücher, welche die mit dem Tode Moses abbrechende Heilsgeschichte des Gesetzbuches fortführen, und die prophetischen Weissagungsbücher, welche die jedesmalige Gegenwart in das Licht der Gesetzesoffenbarung stellen und nach dem Geiste derselben richten, — andererseits solche Schriften, welche das durch die Offenbarung gewirkte Geistesleben widerspiegeln, wie die Psalmen Davids, die Schriften Salomos nebst denen ihrer Zeitgenossen. Auch diese Schriften verbreiteten sich als heilige Schriften im Volke Israel. Daß die Psalmen frühe gesammelt wurden, lehrt Ps. 72, 20, in welcher Stelle die sichere Spur einer früheren als der gegenwärtigen Psalmensammlung vorliegt; daß die Salomonischen Schriften gesammelt, verbreitet und bekannt waren, ersieht man aus Spr. 25, 1 und aus den Nachklängen derselben, besonders der Sprüche und des Buches Hiob, in den Propheten; daß endlich auch die Weissagungen der Propheten schriftlich vorlagen und in Abschriften verbreitet, als heilige Schriften geehrt wurden, zeigt die Wiederaufnahme der Worte älterer Propheten bei ihren Nachfolgern. Die prophetischen Weissagungsbücher bilden eine stetige Kette in einander greifender und sich wechselseitig Zeugnis gebender Glieder. So erkennen wir, wie allmählich eine große Zahl heiliger Schriften entstand, welche alle in der Thora ihre Grundlage hatten, aber gleichfalls als heilige Bücher galten, wie denn Jeremia für alle vorexilischen Propheten als Zeuge eintritt.

Neben den im Kanon aufbewahrten h. Büchern gab es in alter Zeit

auch zwei Sammlungen national-religiöser Lieder und überhaupt Schriftdenkmäler, welche uns nicht erhalten geblieben sind, nämlich das Buch der Kriege des HErrn und das Buch des Frommen (vgl. Num. 21, 14. Jos. 10, 13).

Eine lateinische Schrift über „Jeremia, als Gewährsmann für alle älteren h. Schriften." (Jeremias vindex etc.) hat August Küper 1837 herausgegeben.

§ 4.

Die Gesamtheit aller dieser Schriften nun nennen wir den Kanon, dessen einzelne Bestandteile, wie oben bemerkt, nur sehr allmählich im Laufe der heilsgeschichtlichen Entwickelung von Mose an bis zum Ausgang der Prophetie entstanden sind. Aber wer nun diese einzelnen Bestandteile zum Ganzen des Kanon zusammenfaßte, und warum er gerade diese und nur diese Schriften aufnahm, darüber ist uns etwas sicheres nicht bekannt. Es finden sich zwar im A. T. Spuren einer auf die Sammlung der h. Schriften Israels gerichteten Thätigkeit, es ist auch zweiffellos, daß Esra, der Schriftgelehrte und Reformator Israels, für die Sammlung der h. Schriften thätig gewesen; aber ob er oder die s. g. große Synagoge dieselbe zum Abschluß brachte, darüber fehlen verläßige Berichte.

a. Die erste oder grundlegende Sammlung h. Schriften geschah durch Mose und die Ältesten, welche unmittelbar auf ihn folgten (vgl. § 25).

b. Daß eine zweite Sammlung h. Schriften von Samuel ausgegangen und von seinen Schülern fortgesetzt worden sei, und zwar so, daß sie die Sammlung der ersten Propheten abschlossen und der Thora somit das Buch Josua, das Richterbuch mit Ruth und das erste Buch Samuelis bis Kap. 11, später noch den Schluß und das zweite Buch Samuelis hinzufügten, ist lediglich talmudische Überlieferung. Vgl. noch § 29, 2.

c. Aus 2 Chron. 29, 25—30 schließen wir, daß in Hiskias Zeit die Psalmen Davids und Asafs für den Tempelkultus gesammelt und im Gebrauch waren. Sprüche 25, 1 heißt es, daß die „Männer des Hiskia" Sprüche Salomos gesammelt haben. Ob diese Männer eine von Hiskia zum Zweck der Sammlung der h. Schriften niedergesetzten Kommission waren, mag dahingestellt bleiben, ist aber bei dem religiösen Interesse des Königs nicht unwahrscheinlich.

d. Was den Abschluß der Sammlung heiliger Schriften betrifft, so ist uns von einem förmlichen Akte, durch welchen derselbe erfolgt wäre, nichts bekannt. Ja es ist ein solcher Akt gar nicht wahrscheinlich. Angenommen, Esra hat sich mit der Sammlung der h. Schriften seines Volkes beschäftigt, und zugegeben, daß niemand so wie er zu beurteilen vermochte, welche Schriften zu den heiligen zu rechnen seien, so wird ihm doch kaum der Abschluß des Kanons zugeschrieben werden dürfen. Esra konnte ja nicht wissen, daß nunmehr kein Prophet mehr auftreten werde. Es wird sich eben die Sammlung

von selbst geschlossen haben, indem nichts mehr zu ihr hinzukam. Unter der Voraussetzung aber solch einer thatsächlichen, nicht förmlichen, Schließung hat die jüdische Tradition, derzufolge die durch Esra und Nehemia ins Leben gerufene s. g. große Synagoge die Sammlung in die Hand nahm und zu Ende führte, vieles für sich.

Für sie spricht zum ersten der Kanon selbst. Die Redaktoren desselben haben bei der Zusammenstellung der heiligen Schriften zu einem Ganzen nicht nach chronologischen, sondern inneren sachlichen Motiven gehandelt. Die Thora als die Grundlage aller Offenbarung bildet einen Hauptteil für sich, und zwar den ersten. Im zweiten Hauptteile folgen zuerst die Bücher, welche in prophetischem Geiste die geschichtliche Entwicklung des Bundesverhältnisses bis zum Exile darstellen, sodann die Bücher, welche die Weissagungen vom Untergang des alten Reiches Israel und der Zukunft des Reiches Gottes enthalten. Eine so einheitliche Idee ergab sich für die dritte Hauptabteilung nicht. Doch fehlen auch hier nicht die sachlichen Gesichtspunkte. Das dem Pentateuch entsprechende fünfgliedrige Gebetbuch der Gemeinde (Psalter) eröffnet es, Bücher der Chokma oder sinnenden Betrachtung (Sprüche und Hiob) folgen, die fünf nach dem Festkalender geordneten Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther) reihen sich an, das apokalyptische Buch Daniel als das Buch der Geheimnisse sollte den Kanon offenbar abschließen. Kein Bestandteil dieses Urkanons reicht, wie die spezielle Einleitung zeigen wird, unter die Esra-Nehemianische Zeit herab. — Nun waren aber von der Hand des Esra und Nehemia selbst Aufzeichnungen über denkwürdige Begebnisse vorhanden, die der neukonstituierten Gemeinde von höchster Wichtigkeit waren. Sie wurden später ergänzt und sind namentlich die darin vorkommenden genealogischen Reihen bis zu der Zeit des Redaktors fortgeführt worden. Was geschah nun mit diesem Schriftwerke? Es ist dem Kanon nicht mehr organisch, d. h. etwa nach dem zweiten Königsbuche, eingefügt, sondern am Schlusse, d. h. nach dem Buche Daniel, ganz äußerlich angefügt worden.*) Denn wenn die Masora und die Handschriften spanischer Klasse im Unterschiede von den Handschriften deutscher Klasse die Chronik (getrennt vom Buche Esra und Nehemia) vor den Psalter stellen — vielleicht weil sie so viel von David erzählt und so als Einleitung zum Psalter Davids zu gehören schien — so war das nicht die ursprüngliche Stellung der Chronik. Unsere ältesten geschichtlichen Belege für die Stellung des Psalters im Kanon deuten darauf hin, daß er die dritte Hauptabteilung des Kanons eröffnete, da man diese Abteilung nach ihm benannte, siehe 2. Makk. 2, 13, Luk. 24, 44, auch Philo. Die Chronik, Esra und Nehemia wurde also in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. einer schon bestehenden

*) Anmerkung. Die alte Reihenfolge der Bücher der Bibel war folgende: Pentateuch, Josua, Richter, Samuelis, Könige; Jeremia, Ezechiel, Jesaja; Ruth, Psalter, Hiob, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Klagelieder, Daniel, Esther, Esra mit Nehemia, Chronika.

Sammlung heiliger Schriften noch angefügt, welche damals, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, bereits als ein unantastbares Heiligtum galt. Und wer sollte nun damals die Autorität gehabt haben, ein solches zu schaffen, wenn nicht Esra, der Mann, der überhaupt die religiösen Institutionen schuf, auf denen das neujüdische Gemeinwesen ruht?

Ein zweiter Beweis, daß der Kanon um 300 v. Chr. längst als ein ehrwürdiges Heiligtum galt, das, keiner Erweiterung oder Veränderung fähig, lediglich als solches zu bewahren war, ist das Buch des Jesus ben Sira. So hoch dieses Buch von Anfang an und weiter gehalten wurde, so nahe es sich mit den Sprüchen Salomos und Koheleth berührte, es wurde nicht mehr in den Kanon recipiert. Also zur Zeit der Siraciden war der Kanon längst abgeschlossen, gehörte der Geschichte an. Nach der Meinung des einen Teils der Gelehrten ist das Buch des Jesus ben Sira um 300 v. Chr. entstanden. „Der Verfasser ist Zeitgenosse eines Hohepriesters Simon, den er c. 50 so lebendig schildert, wie nur ein Zeitgenosse es vermag. So besonnene Forscher, wie Winer, geben zu, daß hier nur von Simon dem Gerechten die Rede sein könne, der das Hohepriestertum von 310--291 bekleidete, da der Hohepriester Simon II., der von 219—199 im Amte stand, keinerlei Eindruck auf seine Zeitgenossen machte, der der Schilderung von c. 50 des Jesus Sirach entspräche. Wir wissen „eigentlich nichts“ von ihm, er hat kein Andenken bei seinem Volk zurückgelassen.“ Von anderen aber ist hiegegen eingewendet worden, daß Jesus Sirach c. 50 doch auch nach der Überlieferung könne geschildert haben und kein Zeitgenosse jenes Simon des Gerechten gewesen sein müsse. Es gebe Gründe dafür, daß er hundert Jahre später geschrieben habe. Sein Enkel, der das ursprünglich hebräische Buch in Ägypten ins Griechische übersetzte, sage nämlich im Prolog, er sei im 38. Jahre unter König Euergetes nach Ägypten gekommen. Dieses 38. Jahr sei das Regierungsjahr des Euergetes; es habe aber Euergetes I. nur von 247—222, also keine 38 Jahre lang regiert, während die Regierungszeit des Euergetes II. von 170—116 angesetzt werden kann. Der Enkel des Jesus ben Sira sei also erst 132 nach Ägypten gekommen, und der Großvater habe also etwa 200 v. Chr. geschrieben. Die Entscheidung ist schwierig. Gesetzt aber, das Buch stamme aus der Zeit um 200 v. Chr., so war also damals jedenfalls der Kanon längst abgeschlossen. Wo fänden wir nun aber in dem Zeitalter von 200—400 rückwärts die Autorität, die zur Herstellung einer im ganzen jüdischen Volke gültigen Sammlung normativer heiliger Schriften nötig war? Das 3. Jahrhundert besaß kein Synedrium, mit Simon dem Gerechten erlosch das zu Esras Zeit konstituierte Synedrium. Wir werden also auch aus inneren Gründen über das 4. Jahrhundert zurück, in die Esra-Nehemianische Restaurationsperiode verwiesen, und äußere geschichtliche Zeugnisse unterstützen diese Annahme.

Anmerkung 1. Ein wichtiges Zeugnis für die Herstellung des Kanons durch Esra und Nehemia aus späterer Zeit finden wir in 2. Makk. 2, 13 f. Es wird hier nämlich gesagt, daß Judas der Makkabäer dem Nehemia darin

glich, daß er wie dieser sorgsam die alte Nationallitteratur sammelte und so rettete. Der Berichterstatter beruft sich in betreff Nehemias auf alte Akten und Gedenkbücher, welche erzählen, wie Nehemia, eine Bibliothek begründend, die mancherlei heiligen Schriften zusammenbrachte. In der Nennung derselben ist auch hier die Aufeinanderfolge der drei Hauptteile des Kanons erkennbar, selbstverständlich der Kanon vorausgesetzt.

Anmerkung 2. Beachtenswert als Zeugnis späterer Zeit ist auch das Zeugnis des Josephus (contra Apionem I. § 8). Nachdem er gesagt hat, daß die schriftstellerische Thätigkeit im jüdischen Volke von jeher dem in reiner uralter Abfolge sich fortsetzenden Priesterstande und den durch göttliche Inspiration befähigten Propheten befohlen war, fährt er fort, daß das jüdische Volk nicht Myriaden sich widersprechender Bücher besitze, sondern nur 22, welche die gesamte alte Geschichte enthalten und mit Recht für göttliche gehalten werden. Jene 22 Bücher seien unverletzt überliefert und unantastbar; jeder Jude halte sie von Kindheit für Gottes eigenes Wort, stütze sich darauf und sei bereit, wo nötig, darob zu sterben. Er zählt hier 22 Schriften nach Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets und, was von großer Wichtigkeit, er schließt die Apokryphen aus, obwohl er sich in seinen Citaten ebenso wie Philo, an die Septuaginta anschließt. In Bestimmung der Grenze der kanonischen Schrift setzt er voraus, daß die Geschichte des Buches Esther unter Artaxerxes Longimanus falle, und daß die später erschienenen Schriften, besonders wegen des unterdes erloschenen Prophetentums, nicht auf gleiches Ansehen Ansprüche machen können.

§ 5.

Der Kanon des A. T.s gliederte sich in drei Hauptteile: Thora (Gesetz), Nebiim (Propheten) und Ketubim (andere Schriften mannigfaltigen Inhalts). Für den dritten Teil finden wir auch den Ausdruck: „die Psalmen", weil sie die dritte Abteilung beginnen (s. o.) oder „die anderen Bücher". Nach diesen drei Hauptteilen wurde der Kanon auch bezeichnet.

Soferne nun aber dieses Schriftganze die Schrift im einzigartigen Sinne war, nannte man es bald „das Buch", „die Bücher", oder auch „Mikra" = das Buch, das man vorzüglich lesen soll, wie denn lesen in der Mischna geradezu heißt: die Schrift studieren; am häufigsten jedoch ist die Benennung: „die heiligen Schriften". Diese Bezeichnungen finden sich oft im Talmud. — Die christliche Kirche aber benannte — nachweisbar seit Ende des II. Jahrhunderts — die h. Schriften des Volkes Israel als die Schriften des A. Bundes oder kurzweg als den Alten Bund oder das Alte Testament, eine Benennung, die bis jetzt eine allgemeine in der Kirche

geblieben ist, während die Juden sie Mikra, das Buch der Lesung (Anagnose), oder Tenach, d. i. T(hora), N(ebiim), Ch(etubim), oder nach der Zahl der Bücher die 24, oder das Buch der 24 heißen.

§ 6.

Das Gesetz (Thora) besteht aus den fünf Büchern Moses und bildet ein Ganzes für sich; die Propheten sind teils „frühere“, teils „spätere“; jene sind die Geschichteschreibenden, diese die weissagenden. Die prophetischen Geschichtsbücher sind die Bücher Josua, Richter, Samuelis und der Könige. Die Weissagungsbücher zerfallen wieder in die großen und kleinen Propheten, welche letztere ein Buch für sich (das Zwölfprophetenbuch) bilden. Die übrigen Schriften werden der herrschend gewordenen Aufeinanderfolge nach im hebräischen Kanon folgendermaßen aneinandergereiht: Psalmen, Sprüchwörter, Hiob; Hoheslied, Klagelied, Ruth, Prediger, Esther (welche fünf letzteren die Megilloth heißen); endlich Daniel, Esra, Nehemia, Chronik. — Die Zählung der Bücher des A. T.s ist verschieden. In Palästina und Alexandrien zählte man ursprünglich 22 Bücher, parallel den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. So bezeugen es Josephus, Melito von Sardes, Origenes und noch Hieronymus. In den babylonischen Schulen aber zählte man 24, und diese Zählung wurde dann die unter den Juden bräuchliche. Esra und Nehemia gelten als ein Buch, Ruth wird zum Richterbuch, die Klagelieder werden zum Weissagungsbuch des Jeremia gefügt.

§ 7.

Der Kanon ist in der Gestalt, welche er bei seinem letzten Abschluß hatte, unter den palästinischen Juden unverändert erhalten worden, wenn gleich darüber in den Schulen später gestritten ward, ob das Buch des Ezechiel, die Klagelieder, besonders das Hohelied, die Sprüche und Kohelet nicht dem öffentlichen Gebrauche zu entziehen seien. Dagegen hat die alexandrinische Übersetzung (s. § 18) der Vermischung von Kanonischem und Nicht-Kanonischem dadurch Vorschub geleistet, daß sie auch nachkanonische Schriften von großem Ansehen, z. B. das Buch Sirach u. a., den kanonischen Büchern anfügte, ohne den Unterschied bemerklich zu machen.

§ 8.

Aus der Synagoge ging der A. T.liche Kanon in die christ-

liche Kirche über. Nach Christi und der Apostel Vorgang (s. o.) ehrte man die A. T.lichen Bücher als „von Gott eingegebene“ (2 Tim. 3, 16), „heilige“ (2 Tim. 3, 15. Röm. 1, 2) Schriften, als den „alten Bund“ (2 Kor. 3, 14), und las aus denselben in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen vor.

Die christlichen Schriftsteller citieren sie als heilige Schriften, als Wort Gottes. Da aber nur wenige derselben die Grundsprache des A. T.s verstanden und übrigens die alexandrinische Übersetzung ein ungemein hohes Ansehen genoß, so beziehen sie sich auf die A. T.liche Schrift fast nur in der Gestalt, wie sie in dieser Übersetzung vorlag, bis der Verkehr mit Juden sie auf den Unterschied zwischen Original und Übersetzung aufmerksam machte. Schon Melito von Sardes, bei welchem uns zuerst die Benennung „A. T.liche Bücher“ begegnet, erkundigte sich in Palästina nach dem ursprünglichen Umfange des Kanon. Das Verzeichnis, welches er von da mitbrachte, schließt die Apokryphen aus. Origenes zählt gleichfalls nur 22 kanonische Bücher, nimmt jedoch die Apokryphen gegen Julius Afrikanus in Schutz. Aber die griechischen Verzeichnisse der kanonischen Schriften aus dem IV. Jahrhundert sondern bereits die Apokryphen von den kanonischen Schriften geflissentlich; das Concil von Laodicea (360) verordnet im 59. Kanon, daß in der Gemeinde durchaus keine unkanonischen Bücher gelesen werden sollen, sondern nur die kanonischen, was nicht hinderte, daß die Apokryphen als gute Privat-Leseschriften besonders für Katechumenen von Athanasius und andern Vätern empfohlen wurden. Hiebei ist es in der griechischen Kirche verblieben.

Aus der lateinischen Kirche haben wir Verzeichnisse der kanonischen Schriften von Hilarius, Rufinus und Hieronymus, welchen das Verzeichnis des Origenes oder des hebr. Kanon zu Grunde liegt. Dagegen wurde im Verzeichnis des Concils zu Hippo Regius in Numidien (393), bestätigt durch die 3. und 5. Karthagische Synode (397 und 419) und sanctioniert durch die römischen Bischöfe (405 und 494), kein Unterschied zwischen den kanonischen und apokryphischen Schriften gemacht, sondern im Anschluß an den Gebrauch der bedeutendsten Gemeinden beiden gleiches Ansehen beigelegt.

Diese Beschlüsse waren für die kirchliche Praxis des Mittel-

alters maßgebend. Doch hat das Ansehen, in welchem die Schriften des Hieronymus standen, in den Gelehrten das Bewußtsein von dem Unterschied zwischen kanonisch und apokryphisch wach erhalten, denn Hieronymus hatte diesen Unterschied ebenfalls festgehalten.

Zum endgültigen Austrag kam der Streit in der Reformationszeit. Die römische Kirche sanctionierte zu Trient 1546 den Gebrauch der abendländischen Kirche, hob also den Unterschied zwischen kanonischen und apokryphischen Büchern auf und erklärte sämtliche in der Vulgata enthaltenen Bücher als kanonisch; die protestantischen Kirchen aber halten nur diejenigen Bücher für kanonisch, welche der hebräische Kanon enthält. Die apokryphischen Bücher werden von der lutherischen Kirche nach des Hieronymus, Athanasius und anderer Vorgang für nützliche Schriften erklärt, aber den kanonischen nicht gleich geachtet. Die Reformierten verwerfen sie gänzlich.

Kap. 2.

Von der Grundsprache des alten Testaments.

§ 9.

Die Grundsprache des Alten Testaments ist die hebräische, nur in einigen wenigen Stücken: Dan. 2, 4—7, 28, Esra 4, 8—6, 18; 7, 12—26, Jer. 10, 11 die chaldäische (genauer aramäische).

§ 10.

Die hebräische Sprache gehört der semitischen Sprachengruppe an. Sie ist unter den drei semitischen Hauptsprachen die Sprache der Mitte, wie das Aramäische die Sprache des Nordens und das Arabische die Sprache des Südens. Wie das Äthiopische sich an das Arabische anschließt, so das Phönizische an das Hebräische.

§ 11.

Die Schrift bezeichnet einmal, Jes. 19, 18, die hebräische Sprache als die Sprache Kanaans. Sie ist also nicht den von jenseit des Euphrat eingewanderten Hebräern eigentümlich, sondern diese haben sich dieselbe von den Einwohnern Kanaans angeeignet; die Sprache im Hause des Thara, des Vaters Abrams, war die aramäische; dies lehrt Gen. 31, 47, in welcher Stelle Laban das Denkmal des geschlossenen Bundes mit aramäischen Worten benennt.

Diese Sprache Kanaans, des mit dem Fluch belegten, ist als Organ der Offenbarung zur heiligen Sprache geworden und tritt uns bereits in der mosaischen Thora auf hoher Stufe der Ausbildung entgegen. Den Höhepunkt erreicht ihre Entwickelung in der davidisch-salamonischen Zeit, in welcher die dichterische, wie die gewöhnliche Redeweise (Poesie und Prosa) gleich ausgebildet waren. Einen zweiten Höhepunkt erreicht die Sprache in der Zeit der Propheten, unter denen besonders Jesaja, der größte aller A. T.lichen Propheten, sie mit königlicher Meisterschaft handhabt. Von da ab sinkt sie, bis sie allmählich im Exil ganz aufhört, die Verkehrssprache Israels zu sein, indem das Aramäische an ihre Stelle tritt (vgl. Neh. 8, 8?). Indes die heiligen Schriften wurden auch nach dem Exil mit den wenigen, oben angeführten Ausnahmen in der hebräischen Sprache abgefaßt, welche als die Sprache des Gesetzes und der Propheten allezeit als die heilige Sprache galt und, in steter Fortbildung begriffen, die vorherrschende Sprache des Gottesdienstes und der Schriftgelehrsamkeit bei den Juden geblieben ist.

§ 12.

Die hebräische Sprache, wie sie uns als geheiligte Sprache der Offenbarung vorliegt, ist erhaben durch ihre Einfachheit, und doch auch fähig, den großen und reichen Inhalt, der ihr anvertraut ist, deutlich und würdig darzustellen. Denn so arm sie sich zeigt für die Dinge und Verhältnisse der Welt, so reich ist sie an Ausdrucksweisen für die Dinge und Verhältnisse des Reiches Gottes; so einfach der Bau der Sätze ist, so kann doch das Verhältnis der einzelnen Satzteile zu einander vollkommen genügend bezeichnet werden; so schlicht die Weise der Rede ist, wo Gottes sich selbst verherrlichende Thaten berichtet werden, so schwungvoll und ergreifend wird die Sprache, wo es gilt, in Lied oder Rede Gottes Offenbarungen zu verkünden oder zu preisen. Die hebräische Sprache ist ein würdiges Gefäß des göttlichen Offenbarungsinhalts, von Gott bereitet und in ihrer ursprünglichen Reinheit so lange erhalten, bis sie dem heilsgeschichtlichen Zwecke ihren Dienst geleistet hat.

§ 13.

Die Erhaltung der Kenntnis dieser Sprache verdanken wir der Schriftgelehrsamkeit, welche seit Esra im jüdischen Volke gepflegt

ward. Während das Volk das Alt-Hebräische mehr und mehr vergaß, und in Palästina der aramäischen, unter den Griechen aber der griechischen Übersetzung bedurfte, bewahrten und förderten die Schriftgelehrten in ihren Schulen die Kenntnis der h. Sprache mit großem Eifer. Die bedeutendsten Schulen der Gelehrten waren bis zur Zerstörung Jerusalems in Jerusalem; dann wanderten sie aus nach Jamnia, Lydda und vorzugsweise Tiberias, während gleichzeitig mit der palästinischen Schriftgelehrsamkeit die unter den babylonischen Juden gepflegte wetteiferte. Als mit dem Sturze des Chalifats die babylonischen Schulen sich auflösten, verpflanzte sich die Sprache und Schriftkenntnis derselben nach Nordafrika und Spanien: aber auch die Massorethenschule in Tiberias übte einen tiefeingreifenden Einfluß.

Innerhalb der Kirche waren Origenes und Hieronymus im Altertume fast die einzigen Träger hebräischer Sprachkunde. Im Mittelalter finden wir sie nur bei jüdischen Proselyten und wenigen ihrer Schüler; in der Reformationszeit aber zündeten Joh. Reuchlin und Seb. Münster, die Schüler jüdischer Lehrer, die Fackel hebräischer Sprachkenntnis für die gesamte Kirche an. Mit ihnen beginnt die Wissenschaft hebräischer Grammatik und Lexikographie, und die A. T.liche Schriftauslegung gewinnt die von Luther ersehnte grammatische Grundlage.

Kap. 3.

Von der hebräischen Schrift und der Überlieferung des Textes.

§ 14.

Wie die Sprache, so hatten die Israeliten auch die Schrift mit den Völkern Kanaans, insonderheit den Phöniziern, gemein. Diese Schrift fanden die Patriarchen vielleicht schon vor, und ihre Kenntnis kann in der Patriarchenzeit zufolge Gen. 38, 18 mit Wahrscheinlichkeit, zur Zeit Moses aber mit voller Gewißheit vorausgesetzt werden. Man schrieb auf Steine, Metall, Holz und Tierhäute. Ps. 45, 2 deutet auf Schnellschreiber, was ebenso auf wohlbereitetes Material, als auf große Schreibfertigkeit hinweist. Diese ursprüngliche Schrift, welche sich noch auf den Makkabäischen Münzen und alten Denkmälern findet, und von den Samaritanern noch heutigen

Tages gebraucht wird, vertauschten die Israeliten im Exil mit der babylonischen, die nach ihrer Gestalt auch Quadratschrift genannt wird. Sie hat ebenso wie die ursprüngliche (phönizische) Schrift die Eigentümlichkeit, daß nur die Konsonanten geschrieben werden, während man die Vokale im Lesen hinzudenken muß.

§ 15.

So lange die hebräische Sprache eine lebende war, hatte es keine Schwierigkeit, den vokallosen Text zu entziffern und die richtige Lesung im Volke fortzupflanzen. Als sie aber durch die aramäische verdrängt ward, wurde die Beschäftigung mit der Schrift und die Überlieferung des heiligen Textes Gegenstand einer besonderen Schriftgelehrsamkeit. Diese bewahrte die richtige Lesung des Textes und sorgte später auch, daß er mit Vokalen und Accenten versehen wurde, damit die Lesung ein für alle Male festgestellt wäre. Das herrschend gewordene Punktationssystem ist das der Schule zu Tiberias, welches wir bis ungefähr in das V. Jahrhundert zurück verfolgen können. Welche Bedeutung diese Vokalisation und Accentuation hat, ist demnach klar: sie ist nichts anderes als die Bezeichnung für die Textauffassung, wie sie in der jüdischen Überlieferung herrschend war. Da aber die Schriftgelehrten mit peinlicher Sorgfalt bedacht waren, den Text unversehrt zu erhalten und fortzupflanzen, und da auch der Text, der den ältesten Übersetzern vorlag, mit dem durch die Schriftgelehrten punktierten zusammenstimmt, so dürfen wir die Vokalisation für wesentlich richtig halten. Die Schriftauslegung braucht sich nur in seltenen Fällen Abweichungen zu gestatten, und das in dieser Textpunktation niedergelegte Schriftverständnis ist ein wahrhaft erstaunliches.

Anmerkung: Sehr wichtig sind die strengen Vorschriften des Talmud für die Verfertigung von heiligen Handschriften; er verordnet Musterhandschriften und befiehlt strengste Sorgfalt in der Schrift. Später zählte man die Verse, Worte, ja Buchstaben. Auch dann veränderten die Schriftgelehrten den Text nicht, wenn sie an demselben Anstoß nahmen. Sie ließen den ursprünglichen Text (das Chetib = das Geschriebene) stehen und schrieben das Keri (d. h. wie sie meinten, daß gelesen werden müsse) an den Rand. Soferne die Schriftgelehrten den Text überlieferten, nennt man sie Masorethen, ihre Bemerkungen aber heißen die „Masora", und zwar ist die Gesamtheit derselben die große, ein Auszug aber, der an den Rand des Textes oder unter denselben geschrieben wird, die kleine Masora.

§ 16.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich auch annehmen, daß die die A. T.lichen Schriftsteller ohne **Wortabteilung** geschrieben haben. Als man anfing die Worte zu trennen, geschah dies durch Punkte oder kleine Zwischenräume zwischen den Worten.

Später als die Wortabteilung kam die Teilung des Textes in **kleinere und größere Abschnitte** auf. Zunächst unterschied man in den poetischen Büchern teils die zusammengehörenden parallelen Glieder eines Gedankens, teils die einzelnen Glieder selbst in der Schrift von einander, sei es durch neue Zeilen, sei es durch kleine Zwischenräume. Zur Zeit des Hieronymus waren diese Abteilungen in den griechischen, lateinischen und hebräischen Handschriften bemerklich gemacht. — Was die Thora und die Propheten betrifft, so erwähnt schon die Mischna Versabteilung (Pesukim). Die Verse waren zum Behuf des Lesens gemacht und wurden durch zwei Punkte bezeichnet. Zum Abschluß kam die Versabteilung durch die schriftliche Feststellung der Accentuation des Textes. Größere Abschnitte als die Verse sind die Paraschen, die schon in der Mischna erwähnt sind. Der Pentateuch zerfiel in 669 solche Paraschen, die für den Zweck der Vorlesung entstanden sein dürften. Von diesen Paraschen unterscheide man die Sabbatsparaschen, 54 an der Zahl. Auch die Propheten sind in Paraschen abgeteilt worden. Hievon unterscheide man aber die Haphtaren oder Schlußlektionen des Sabbats, die den Sabbatsparaschen entsprechen. Zur Zeit Jesu und der Apostel scheint es nach Luk. 4, 17 ff., A.Gesch. 13, 15 die jetzt feststehenden Sabbatsparaschen noch nicht gegeben zu haben. Aber die kleinen Paraschen gab es schon; sie trugen den Namen vom Inhalt, wie denn z. B. Röm. 11, 2 der Abschnitt 1. Kön. 19 der Abschnitt „Elia" genannt wird.

Unsere gegenwärtige Kapiteleinteilung ist christlichen Ursprungs und stammt aus dem 13. Jahrhundert, entweder von Hugo von St. Caro († 1263) oder Stephan Langton († 1226). Die Versabteilung ist die der Juden; diese haben jetzt hinwiederum von uns die Kapiteleinteilung angenommen. Die Synagogenrollen haben weder Vers- noch Kapiteleinteilung.

§ 17.

Bis zum 15. Jahrhundert wurde der hebräische Text handschriftlich fortgepflanzt. Die Schriftgelehrten der Juden haben mit einer geradezu peinlichen Sorgfalt darüber gewacht, daß der Text nicht verfälscht würde. Die Handschriften, die wir noch haben, reichen freilich nicht über das 9. Jahrhundert, beweisen aber durch ihre Übereinstimmung die Sorgfalt, mit der sie abgeschrieben wurden, und die wunderbare Zuverlässigkeit der Textesüberlieferung. Soferne sich dennoch Verschiedenheiten der Handschriften finden, sind sie nur von sehr unwesentlicher Bedeutung. In allem Wesentlichen ist uns durch die jüdischen Schriftgelehrten der ursprüngliche Text des Alten Testamentes treu überliefert worden. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte dann die Fortpflanzung des Textes. Die erste vollständige Ausgabe des ganzen Alten Testaments erschien zu Soncino 1488; die zweite zu Brescia 1494, aus welcher Luther schöpfte; die dritte in der Polyglotte von Complutum (Alcala) 1514 bis 1517; die vierte in Venedig durch Daniel Bomberg 1518 und korrekter 1526. — Der Complutensischen und Bomberg'schen Ausgabe folgten dann die meisten späteren Drucke, welche durch die Vergleichung der Masora und der Handschriften immer größere Richtigkeit anstreben.

Kap. 4.

Von den Übersetzungen.

§ 18.

Die älteste uns erhaltene Übersetzung des A. Testamentes ist die alte Griechische, die Alexandrinische oder „Septuaginta" genannt, und gewöhnlich mit LXX bezeichnet. Den Namen Septuaginta verdankt sie der Sage von ihrer Entstehung, wornach der König Ptolemäus Philadelphus von Egypten sie durch 70 palästinische Juden herstellen ließ.

Es existiert nämlich eine Schrift, die ein gewisser Aristeas verfaßt haben will, der selbst an der Übersetzung teilgenommen hätte. Dieser Pseudo-Aristeas, wahrscheinlich ein Jude, der nicht lange vor Christo schrieb, erzählt, der König Ptolemäus Philadelphus habe die Absicht gehabt, eine Sammlung von Gesetzbüchern anzulegen, und zu dem Zweck auch eine Übersetzung der Jüdischen

Gesetzbücher veranstalten wollen. Demgemäß habe er den Hohepriester in Jerusalem um Dolmetscher ersucht; dieser aber habe aus jedem Stamme sechs erwählt und nach Egypten geschickt, ihnen auch einen mit goldener Schrift geschriebenen Kodex mitgegeben. Nunmehr hätten die 72 Dolmetscher auf der Insel Pharos in 72 Tagen das alte Testament übersetzt, der König hätte sie dem versammelten Volk der Juden vorlesen lassen, welche sie als ein heiliges Werk erklärten. Diese Sage schmückt Philo ins Wunderbare aus; auch die Kirchenväter berichten Wunderbares von der Entstehung der Septuaginta, besonders Justinus Martyr, welcher sagt, die Dolmetscher hätten von einander getrennt gearbeitet und doch alle 70 jede Stelle mit denselben Worten übersetzt. — Die Schrift des Aristeas ist aber unecht, und die aus ihr geflossenen Berichte sind ungeschichtlich.

Die Wahrheit ist, daß Ptolemäus Philadelphus (284—247) allerdings das Gesetzbuch Moses ins Griechische übersetzen ließ; die anderen Bücher des A. Testamentes aber wurden erst später und zwar von verschiedenen und in verschiedenen Zeiten und in bald besserer, bald schlechterer Weise, bald textgetreuer, bald freier ins Griechische übertragen. Die Übersetzer waren egyptische Juden, welche nicht so gewissenhaft mit dem Urtext verfuhren, als die palästinischen, und sich manche Abänderungen, Erweiterungen und Zusätze erlaubten. Ihren Abschluß fand die griechische Übersetzung des A. Testamentes jedenfalls bis zum Jahre 130 v. Chr.

Die Übersetzung der LXX ging in den allgemeinen Gebrauch erst der alexandrinischen, dann auch der palästinischen Juden über. Deshalb citieren auch die N. T.lichen Schriften das A. Testament gewöhnlich nach dieser Übersetzung. Die Juden gaben aber diesen Gebrauch der LXX vom zweiten Jahrhundert n. Chr. an wieder auf, und hielten sich seitdem entweder allein an den Urtext oder an die zum Teil im Gegensatz zur LXX entstandene, buchstäblich genaue Übersetzung des zum Judentum übergetretenen Griechen Aquila, welcher nach Mitte des 2. Jahrhunderts übersetzte. Um diese Zeit suchte auch Theodotion die LXX zu berichtigen; doch nahm man bloß seine Übersetzung des Buches Daniel in Gebrauch. Noch freier, aber auch verständlicher übersetzte später Symmachus das A. Testament ins Griechische. Die christliche Kirche behielt aber allein die LXX im Gebrauch; man hielt sie für inspiriert, so gut wie den hebräischen Text, und bei Verschiedenheiten zwischen Urtext und LXX

gab man dieser den Vorzug. Sie gilt noch jetzt als die authentische Übersetzung des A. Testaments in der griechischen Kirche.

§ 19.

Bis ins zweite Jahrhundert gebrauchte auch die lateinische Kirche nur die griechische Übersetzung des A. Testaments. Jetzt aber entstand in Nordafrika eine lateinische Übersetzung sowohl des Alten, als des Neuen Testaments. Es wurde ihr der Text der LXX zu grunde gelegt. Da sich diese lateinische Übersetzung im ganzen Abendlande verbreitete, so wurde sie in dem Gebrauche in den verschiedenen Kirchen sehr verändert. Dies ist die altlateinische Übersetzung, welche Augustin in der Gestalt, die sie in Italien trug, kennen lernte und Itala nannte.

Eine neue lateinische Übersetzung des A. T. fertigte (c. 390—405) Hieronymus, und zwar unmittelbar aus dem hebräischen Texte, um dem Bedürfnisse solcher abzuhelfen, welche in den Disputationen mit den Juden wissen wollten, was der hebräische Text wirklich enthalte und was nicht. Diese Übersetzung, obwohl sie, wo nur immer möglich, an die LXX sich anschloß, fand doch nur unter heftigen Widersprüchen sehr langsam in der abendländischen Kirche Eingang. Seit dem 7. Jahrhundert aber hatte sie im Abendlande allgemeine kirchliche Geltung und hieß deswegen die Vulgata. Sie war es wert, kirchliche Übersetzung zu werden, denn sie ist im ganzen treu, ohne daß die Treue in der Wiedergabe des Urtextes der Angemessenheit der Sprache Eintrag thut. Das Konzil von Trient hat die Vulgata für die authentische Übersetzung des Alten Testaments erklärt.

§ 20.

Auch die Juden haben, nachdem sie sich von der LXX abgewendet hatten, authentische Übersetzungen des A. T. angenommen, nämlich die Targume. Es sind dies Übersetzungen oder Umschreibungen der A. T.lichen Bücher aus der hebräischen Grundsprache in die Sprache, welche vor und nach Christi Geburt bei den Juden in Palästina und Babylonien die eigentliche Volks- und Landessprache war. Wir besitzen solche Targume über sämtliche Bücher des A. T. mit Ausnahme des Daniel, Esra und Nehemia; über den Pentateuch drei und das Buch Esther zwei verschiedene. Sie dienten ursprünglich gottesdienstlichem, später nur noch privatem

Gebrauche. Über die Entstehung dieser Targume sind die geschichtlichen Nachrichten meist sehr unsicher. Die ältesten Targume sind, wenigstens ihrer Grundlage nach, die des Onkelos zum Pentateuch und die des Jonathan, Sohn Usiels, zu den Geschichtsbüchern und Propheten. Onkelos saß als Mitschüler des Apostels Paulus zu den Füßen Gamaliels, und Jonathan, der Sohn Usiels, gehört der Schule Hillels an. Die Übersetzung des Onkelos ist verhältnismäßig treu und schließt sich eng dem Grundtexte an; Jonathan ist schon freier und umschreibt oder erklärt, anstatt zu übersetzen. Von Wert für uns sind die Targume, weil sie (implicite) die Schriftauslegung jener Zeit darstellen. — Ganz anderen Charakter tragen das Targum Jeruschalmi und das Targum des Pseudo-Jonathan zum Pentateuch, sowie die Targume zu den Hagiographen, alle aus talmudischer und nachtalmudischer Zeit. Sie verweben die ganze religiöse Sage (Haggada) mit dem Texte, wozu sich freilich schon bei Jonathan, Sohn Usiels, Anfänge finden.

§ 21.

Unmittelbar aus dem Grundtexte mit Benützung der LXX und der Targume floß auch die syrische Übersetzung. Von ihrer Einfachheit und Treue heißt sie Peschîtto, die einfache (wörtliche). Ihre Urheber sind christliche Syrer, Judenchristen, welche sie nicht später als im 2. Jahrhundert zum kirchlichen Gebrauch anfertigten. Sie hat stets in großem, wohlberechtigtem Ansehen gestanden, obwohl später noch eine andere, eng an die LXX sich anschließende syrische Übersetzung entstand.

Hier mag auch erwähnt sein, daß, als der Islam und mit ihm die arabische Sprache sich ausbreitete, auch arabische Übersetzungen des A. T. entstanden. Bekannt ist die des Rabbi Saadia Gaon († 942).

§ 22.

Neue Übersetzungen des A. T. aus dem Grundtexte brachte das Zeitalter der Reformation. Wir nennen besonders die deutsche von Luther (1522—34) und die slavische von einigen Gelehrten der böhmischen Brüderkirche, gefertigt auf dem Schlosse Kraliz und deshalb die Kralizer Bibel genannt.

Kap. 5.
Von der Auslegung des A. Testaments.

§ 23.

Bei der Auslegung der h. Schrift kommt es hauptsächlich an
1. auf Erforschung des Wortsinns (grammatische Auslegung);
2. auf das Verständnis des biblischen Buches oder einer biblischen Stelle aus der Erwägung aller historischen Umstände, unter welchen der Verfasser schrieb (historische Auslegung);
3. auf Erkenntnis der göttlichen Heilswahrheit, welche sich auf dem Wege der Inspiration mit dem menschlichen Worte der heiligen Schriftsteller verband (theologische Auslegung).

Wenn die h. Schrift so ausgelegt wird, daß nur eines von den genannten drei Stücken vernachlässigt wird, so entsteht Verdunkelung des Sinnes. Die Geschichte der Kirche liefert dazu vielfältigen Beweis. Insonderheit muß die Inspiration der h. Schrift auch hinsichtlich des Alten Testamentes dem Ausleger feststehen; der gesamte Kanon will als vollendetes Werk des h. Geistes erkannt sein, in welchem jedes einzelne Buch, wie am Leibe jedes einzelne Glied, im organischen Zusammenhange steht und dem Zwecke der gesamten göttlichen Heilsoffenbarung dient.

§ 24.

Die kirchliche Auslegung schloß sich anfangs eng an die allegorisierende Weise der Alexandriner an. Origenes, der Vater der altkirchlichen Exegese, unterschied den buchstäblichen, psychischen und pneumatischen Sinn der Schrift. Dagegen trieb man in der antiochenischen Schule (Theodor v. Mopsveste) die grammatisch-historische Weise der Auslegung hie und da bis zum Extrem. Die Mitte halten einigermaßen Theodoret und in der abendländischen Kirche Hieronymus, obwohl auch bei ihnen die historische und mystische Auslegung unvermittelt neben einander stehen. — Das Mittelalter hat keine selbständige Auslegung, sondern excerpiert die Exegesen der Kirchenväter (Glossa ordinaria von Walafried Strabo 842), soweit ihm nicht durch Verkehr mit Juden einiges grammatisch historische Verständnis ermöglicht ist (Postilla von Nikolaus von Lyra 1341). Die Reformation bricht wenigstens dem Grundsatze nach mit dem Allegorisieren; Grammatik und die aus den klaren Stellen geschöpfte

Glaubensanalogie werden die Mittel der Auslegung, doch wird die Glaubensanalogie häufig mit dem theologischen System verwechselt. Durch die Reaktion des Pietismus und Rationalismus bricht sich die grammatisch-historische Auslegung Bahn, die sich in unserer Zeit durch die theologische zu ergänzen und so zu vollenden strebt.

Anmerkung. Hauptgrundsatz: Sacra scriptura sui ipsius interpres, d. i. die heilige Schrift legt sich selbst aus. Wichtigkeit der Parallelen. Sach- und Wort-Parallelen. Konkordanz.

II. Spezieller Teil.

Erste Abteilung.
Die historischen Bücher.

§ 25.
1. Die Bücher Moses.

1. Name. Die Bücher Moses führen im Alten Testamente ihren Namen teils von ihrem Inhalt, teils von ihrem Ursprung. Von dem Inhalt tragen sie den Namen „das Gesetzbuch" (Dt. 31. 26. Jos. 1, 8 u. ö.) oder kurzweg „das Gesetz" (Neh. 8, 2 u. ö.) hebräisch „die Thora", welches Wort „die Unterweisung" bedeutet; nach ihrem Ursprung aber heißen sie „das Gesetzbuch des HErrn" (2 Chr. 17, 9. Neh. 9, 3), hebräisch „die Thora Jehovas", auch Gesetzbuch Gottes (Jos. 24, 26. Neh. 8, 18), oder auch „das Gesetzbuch Moses" (Jos. 8, 31 u. ö., Neh. 8, 1) auch kurzweg „das Buch Moses" (2 Chron. 25, 4. Neh. 13, 1).

Die Juden nennen die Bücher Moses „die Thora" oder „die fünf Fünfteile der Thora"; die LXX und Vulgata endlich „Pentateuch", d. i. „das fünfteilige Buch".

2. Gliederung. Dieses Schriftwerk zerfällt in fünf Bücher, welche sich durch ihren selbständigen Inhalt bestimmt von einander abgrenzen. Die Juden benennen jedes der fünf Bücher gewöhnlich mit dem Anfangsworte desselben, also z. B. das erste Buch mit dem Worte Bereschith; die LXX und Vulgata entlehnen die

Namen von dem Hauptinhalte der Bücher. Diese Namen lauten also: Genesis (der Anfang), Exodus (der Auszug), Levitikus (das Priesterbuch), Numeri (die Zählungen), Deuteronomium (die Wiederholung des Gesetzes).

3. Verfasser. Das Fünfbuch trägt den Namen seines Verfassers nicht ausdrücklich an seiner Stirn; wenn Moses der Synagoge wie der Kirche als Autor gilt, so beruht dies auf anderweitigen Schriftaussagen, besonders der historischen Bücher, in Verbindung mit der lebendigen Tradition des jüdischen Volkes, welches durch dieselbe angewiesen war, im Pentateuch das Gesetzbuch Moses zu sehen, in gleicher Weise wie wir durch ähnliche Tradition angewiesen sind im 3. Evangelium z. B. das Werk des Lucas zu erkennen. — Die meisten Citate der Geschichtsbücher beziehen sich auf das Deuteronomium (Josua 8, 31 auf Dt. 27, 5—6; 2 Kge. 14, 6 auf Dt. 24, 16; Neh. 13, 1 auf Dt. 23, 3; 2 Chron. 35, 12 auf Dt. 16, vielleicht auch Ex. 12); dagegen Esra 6, 18, wo von der Bestellung des regelmäßigen Gottesdienstes nach dem Buch Moses die Rede ist, muß sich auf die Gesamtheit des Pentateuchs beziehen, der auch der Verlesung von Neh. 8, 13 ff. muß vorgelegen haben. Allgemein lautet auch das Citat Josua 23, 6; der folgende Vers mit seinem charakteristischen „ihr sollt nicht gedenken noch schwören bei dem Namen ihrer Götter" hat die Bundesurkunde als mosaisches Gesetz Ex. 21 bis 23 zur Voraussetzung, denn jenes citierte Gesetz findet sich nur Ex. 23, 13.

Im Gegensatz zu diesen Aussagen stellt die moderne Kritik 3 Sätze auf: Moses kann nicht der Verfasser des Pentateuch sein. Der Pentateuch ist kein einheitliches Werk. Der Pentateuch ist so, wie er vorliegt, die litterarische Fälschung einer späteren Zeit.

Allerdings ist der Pentateuch so, wie er vorliegt, nicht aus Moses Hand hervorgegangen; seinen eigenen Tod Dt. 34 hat er nicht beschrieben; der Dt. 3, 14 mitten in seiner Rede (auch Num. 32, 41) erwähnte Vorgang fällt nach Richt. 10, 4 in die Richterzeit. Gen. 36, 31 ist doch wohl erst geschrieben worden, als Israel Könige hatte. Die Stadt Dan, Gen. 14, 14, bis wohin Abraham den Kedor Laomor verfolgte, führt diesen Namen doch wohl erst seit dem Richt. 18, 29 erzählten Ereignis. — Schon jüdische Ge-

lehrte des Mittelalters haben auf diese und ähnliche Stellen hingewiesen; später auch Theologen des Reformationsjahrhunderts, endlich auch der jüdische Philosoph Spinoza. — Doch können solche Zusätze oder Einschiebungen dem Ganzen den Charakter eines Werkes Moses nicht nehmen, zumal nach Josua 24, 26 Zusätze zu dem vorhandenen Gesetzbuch in späterer Zeit gemacht wurden.

Anders verhielte es sich, wenn, wie man behauptet, aus dem Kontext des Pentateuchs unabtrennbare Stellen einen Autor späterer Zeit verrieten. Auch will man gegen Moses Urheberschaft geltend machen, daß dieselben von einander unterschiedenen schriftstellerischen Eigentümlichkeiten, die man im Pentateuch wahrzunehmen glaubt und aus welchen man auf verschiedene Quellen desselben schließt, auch in Josua sich fänden. Aber so weit dies der Fall ist, geht daraus doch bloß hervor, daß eine Beziehung zwischen beiden Büchern besteht; die Geschichtschreibung Josuas und der späteren histor. Bücher kann sich ja auch durch die Weise eines schon vorliegenden mosaischen Werkes haben bestimmen lassen, was zum Mindesten wahrscheinlicher ist, als das Umgekehrte.

Was aber den ersten Punkt anlangt, so lassen jene Stellen, aus welchen man auf einen späteren Autor schließt Erklärungen zu, vermöge welcher ein Zwang, dieselben einen späteren Autor zuzuschreiben, nicht besteht. Weil es z. B. in der historischen Einrahmung des Deuteronomiums (1, 1, 5; 4, 41—49) öfters heißt bei Bezeichnung des Ostjordanlandes: jenseits des Jordans, so schließt man daraus, daß der Standpunkt des Verfassers das Westjordanland ist. Aber warum schreibt denn dann der Verfasser des Josuabuches, dessen Geschichte doch im Westjordanland spielt, c. 5, 1 gleichfalls: jenseits des Jordans, wenn er das Westjordanland bezeichnen will? Sieht man die betreffenden Stellen näher an, so findet man daß „jenseits des Jordans" ein neutraler Ausdruck ist und beide Seiten bezeichnen kann, daher auch, wenn die betreffende Seite sich aus dem Zusammenhang nicht unmittelbar ergibt, immer noch hinzugefügt wird: ostwärts oder westwärts oder eine andere verdeutlichende Ortsbestimmung. — Ebensowenig Kapital läßt sich gegen mosaische Urheberschaft daraus schlagen, daß Ex. 27, 12 der Westen mit „meerwärts" ausgedrückt wird. Oder lag das Meer, durch welches hindurch die Israeliten zum Sinai gingen, nicht westlich von ihrem Lager? oder könnte das nicht eine aus Kanaan mit nach Ägypten genommene Bezeichnung des Westens sein? — Ein anderes Beispiel: Das Citat Num. 21, 14—15 aus dem Buch der Kriege des HErrn, sagt man, wolle belegen, daß der Arnon in jener Zeit die Grenze Moabs bildete, ein solcher Beleg aber war für die Zeitgenossen Moses, die den Arnon ja selber überschritten hatten, überflüssig. Aber weit entfernt, daß die Pentateuchstelle durch das Citat belegt werden soll, wird vielmehr die citierte Stelle, die an sich nicht ganz deutlich wäre, von der Pentateuchstelle aus klar, und

zu diesem Zweck ist sie hier mit einem „Darum" nicht mit einem „Denn" beigefügt. Sie gehört also in die Reihe der abtrennbaren Zusätze. — Gen. 12, 6 und 13, 7 heißt es in der Geschichte Abrahams: Die Kanaaniter (und Pheresiter) waren damals im Lande. Dies „Damals" führe mit Sicherheit in die Zeit nach Eroberung des Landes. Aber waren denn seit Abrahams Einzug nicht 6 Jahrhunderte vergangen; konnten da keine Veränderungen und Besitzverschiebungen stattgefunden haben? Bei der Einnahme des Landes durch Israel treten die Amoriter mächtig hervor, so sehr, daß sie sogar moabitisches und ammonitisches Gebiet eingenommen hatten, während die in Genesis neben den Pheresitern genannten Kanaaniter nicht mehr in der Gegend von Sichem und Bethel sich finden. Man wird dabei nicht behaupten dürfen, der Ausdruck „Kanaaniter" müsse als Gesamtbezeichnung der Bewohner des Landes verstanden werden; es stehen ja die Pheresiter dabei und Gen. 15 werden die Kanaaniter unter einer ganzen Schar anderer Völkerschaften genannt. Auf das jeweilige Vorkommen großer Veränderungen in Kanaan läßt auch die Nachricht der Kundschafter Num. 13, 33: „Kanaan fresse seine Einwohner" schließen.

Man macht weiter geltend gegen die mosaische Urheberschaft: Es sei nicht wahrscheinlich, daß Moses seine und seines Bruders Genealogie mit den jetzt Ex. 6, 26—27 stehenden Worten geschlossen habe. Allerdings möchten wir meinen, der Nachwelt hätte es näher gelegen, Moses Genealogie zu erforschen, als ihm selber, deren Kenntnis den Späteren zu vermitteln. Allein es ist zu bedenken, daß Moses wie ein Fremder in Israel hereintrat, zunächst als Sohn der Tochter Pharaos, dann als ein aus der Ferne Kommender. Da war es wohl angezeigt, daß er seine Herkunft nachwies, und damit sich in seiner Zugehörigkeit zum h. Volk, in welchem die Abstammung von größerer Bedeutung war, als irgendwo anders, legitimierte. Zwei nachweisbar echte rechte Israeliten waren es, welche die Sache Israels vor dem ägyptischen König führten, oder, wie er sich auf das Bescheidenste ausdrückt: die mit Pharao „redeten".

Endlich wird Num. 12, 3 wieder die Urheberschaft Moses ins Feld geführt; eine Stelle, die übersetzt wird mit: der Mann Mose war sehr sanftmütig, mehr als alle anderen Menschen auf der Erde. Solches Selbstlob hätte Moses nicht von sich schreiben können. Aber warum bleibt man nicht bei der lutherischen Übersetzung: Moses war ein geplagter Mann u. s. w., ein Mann, der seine Last zu tragen hatte? In diesem Sinne kommt das Wort in verschiedenen Stellen des Psalters vor, während man für „sanftmütig" nur die in Frage stehende anführt. Wie Luther übersetzt, konnte Moses wahrheitsgemäß schreiben und ohne Uebertreibung; denn was gibt es Schwereres, als den Kampf eines Seelsorgers mit dem widerspänstigen natürlichen alten Wesen seiner Gemeinde? Und ähnlicher Art war die Stellung Moses, nur umfangreicher als jede andere. Er hatte aber Anlaß, diese seine Lage zu betonen, weil sich daraus das scharfe Eintreten des HErrn erklärt wider die, welche ihm sein Amt, statt zu er-

leichtern, noch mehr erschwerten. Sie überlasteten Mose; daher das plötzliche Strafgericht. Auch sie hatten sich denen zugesellt, die stets wider Mose sich auflehnten und sein Amt mißachteten. —

Der Anstoß also, der in jenen Stellen gefunden wird, kann beseitigt werden. Zu anderen Gegengründen, die aus der Art und Weise der Zusammensetzung der 5 Bücher hergeleitet werden, vergl. die Ausführung weiter unten.

Fragen wir nach den Anhaltspunkten, welche die 5 Bücher Moses selber für die Behauptung der mosaischen Urheberschaft darbieten, so trägt zunächst das Deuteronomium den Stempel mosaischer Urheberschaft deutlich an der Stirn. Indem es Mose in der 1. Person redend einführt, will es nichts Anderes sein als die unmittelbare authentische Wiedergabe seiner letzten Unterweisung, von den Gesetzen der übrigen Bücher aber heißt es immer ausdrücklich, daß sie Mose von Gott empfangen habe, oder Mose und Aaron; einmal auch bloß Aaron Num. 18.

Von etlichen Teilen dieser Gesetzgebung wird berichtet, daß Moses sie seiner Zeit aufgeschrieben habe, so den Anfang der Gesetzgebung, die sogenannte Bundesurkunde Ex. 24, 4; oder die Reisen Israels Num. 33, 2. — Bezüglich anderer Stücke bekam er den göttlichen Auftrag, sie zu schreiben; hierher gehört das zweite Bundes-Gesetz Exod. 34, 27. So wird er sie auch wohl geschrieben haben. — Aber wir haben ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß die Gesamtheit der dem Deuteronomium vorausgehenden Gesetze auf eine Urschrift Moses zurückgehe, im Pentateuch selbst, und zwar im Deuteronomium. Denn der Ausdruck „dies Gesetz" Deut. 1, 5 will nicht wie man meinen könnte, vorwärts weisen auf das Deuteronomium (noch auf einen besonderen Teil in demselben, etwa auf das c. 12 anfangende „Gesetz", wie man es nennt. Denn dieser Abschnitt hat ebenso in sich geschichtliche Erinnerungen, vergl. z. B. c. 12, v. 8; 18, 16; c. 23, 1—8; 24, 9; 25, 17; wie umgekehrt der erste Teil gesetzliche Bestimmungen; es ist ein Ganzes; auch wird die Beziehung auf c. 12, 1 rc. durch c. 6, 1 rc. verwehrt); er weist vielmehr zurück auf die vorhergehenden Bücher, sintemal doch das Auslegende von dem Ausgelegten, die Erklärung von dem Erklärten, die Exegese vom Text unterschieden ist. Das Deuteronomium aber will die Erklärung eines Gesetzes sein, folglich ist es nicht das Gesetz selber und weist also „dies" auf die übrige pentateuchische Gesetzgebung hin. (Vergleiche zu diesem rückweisenden Gebrauch des Demonstratives Num. 30, 17; Lev. 27, 34; 26, 46; 15, 32; 7, 37 u. s. w.) Anders würde sich die Sache verhalten, wenn das betreffende Wort mit „kundthun" zu übersetzen wäre; aber das Deuteronomium ist ja nicht etwas ganz Neues. — Haben wir nun mit unserer Beziehung des „dies" recht, so lag nach Deut. 31, 9 und 24 nicht allein für das sogenannte Deuteronomium eine Urschrift Moses vor, sondern zugleich auch für die übrige pentateuchische Gesetzgebung. Denn weil das Deuteronomium ja nur eine Erklärung des bereits vorhandenen Gesetzes sein will, so sieht der Ausdruck des 24. Verses nicht allein zurück auf das Deuteronomium, sondern auf die ganze Gesetzgebung. Bezeichnender Weise

schließt der 24. Vers im Hebräischen mit dem Wort „ganz". (Es geschah, als Moses vollendet hatte zu schreiben die Worte dieses Gesetzes auf ein Buch bis zu ihrer Fülle.) Es dürfte hierin auch eine Hinweisung darauf liegen, daß es sich um eine umfangreiche Arbeit handelte. Wenn es sich bloß um das 5. Buch Moses gehandelt hätte, könnte man dies weniger sagen, wohl aber begreift der Ausdruck sich, wenn es die sämtlichen 5 Bücher waren.

Daß dies der wirkliche Sachverhalt ist, ergibt sich aus der Vergleichung des Deuteronomiums mit der vorhergehenden Gesetzgebung. Denn wie das Deuteronomium einerseits erklärt und ergänzt, so setzt es andererseits in seinen Ergänzungen auch eine frühere Gesetzgebung voraus. Denken wir z. B. an die Verordnung in Betreff des Passahfestes. Wenn nicht mehr darüber bekannt war, als was Deut. 16, 1—8 steht, so war ja nicht einmal der Tag des Festes bekannt, geschweige daß von der Vorbedingung der Teilnahme an der Feier geredet wäre. — Ein so grundlegender Brauch, wie die Beschneidung hätte gar keine gesetzliche Begründung gehabt, wenn bloß Deuteronomium schriftlich vorgelegen hätte.

Nach allem Vorstehenden werden wir also annehmen dürfen, daß die gesamte Gesetzgebung von der Hand Moses geschrieben vorlag. Was wir besitzen, ist jedoch nicht die Urschrift Moses, sondern es sind seine Schriften aufgenommen und hineingearbeitet in das Geschichtswerk, das in Josua, Richter, Samuelis 2c. sich fortsetzt. Das Ganze kann deswegen doch als das Gesetzbuch Moses bezeichnet werden. Dies ist das Gesetzbuch Gottes, in welches Josua c. 24, 26 schrieb, was er am Ende seines Leben mit Israel verhandelte; beides nach dem Vorbild seines Meisters; denn Josua konnte mehr als bloß Deuteronomium (vergl. oben 1. Absatz.) Das ganze Gesetz ist es, was die Könige sich sollten abschreiben lassen, denn wie konnten sie in ihrer Rechtsprechung, z. B. Ex. c. 21—22 entbehren (nicht dies „andere" Gesetz nämlich sollten sie sich abschreiben lassen, Deut. 17, 18, sondern eine „Abschrift" dieses d. h. des pentateuch. Gesetzes); nach dem ganzen Gesetz wurden von Josia 2 Kge. 23, 21—23 das Passah gehalten, wie es das ganze Gesetzbuch war, das bei der Restauration des Tempels gefunden wurde. Das ganze Gesetz war es, aus dem am Laubhüttenfest von dem Heimgekehrten unter Esra und Nehemia (Neh. c. 8) gelesen wurde. Auch damit wird bestätigt, daß Deut. 31, v. 9 2c. das ganze Gesetz gemeint ist. —

Der 2. Satz der modernen Kritik lautet: Die 5 Bücher Moses sind kein einheitliches Werk. Die moderne Kritik erklärt den Pentateuch für ein Werk, welches mindestens aus 4 Quellenschriften zusammengesetzt ist, von denen jede durch sprachliche Eigentümlichkeiten sich deutlich von der andern unterscheide.

Zum ersten Male wurde dies nicht bloß ausgesprochen, sondern auch der Versuch einer eingehenderen Begründung dieser Behauptung gemacht durch J. Astruc, Arzt und Professor der Medizin in Paris geb. 1684, † 1766. Es fiel ihm auf, daß in gewissen Abschnitten der Genesis Elohim als Gottesname ausschließlich oder vorwiegend gebraucht werde (c. 1. 5. 7—9. 17. 23) in den

anderen gleicherweise Jehova (Jahve). Er schloß daraus auf verschiedene Urkunden. — Eichhorn, Professor in Göttingen († 1827) meinte feststellen zu können, daß sich mit den verschiedenen Gottesnamen auch ein verschiedener Sprachgebrauch verbinde (für die elohistische Urkunde ist besonders wichtig nach dieser Seite Gen. 17). — Ilgen, Rektor zu Pforta wollte und zwar an c. 20 der Genesis noch einen zweiten, von dem Verfasser der obengenannten elohist. Stücke verschiedenen elohistischen Verfasser entdecken. Seine 1798 ausgesprochene Anschauung hat ein halbes Jahrhundert später H. Hupfeld näher begründet und ihr Anerkennung verschafft in weiteren Kreisen. — H. Ewald in Göttingen † 1875 wollte 1831 nachweisen, daß die beiden Hauptquellen, die elohistische und die jehovistische nicht bloß bis Ex. 6, 2 zu erkennen seien, sondern auch in den andern Büchern des Pentateuch. Diese Behauptung wurde auch auf das Buch Josua ausgedehnt. Als Eigentum des ersten elohist. Geschichtsschreibers (jetzt gewöhnlich „Priesterkodex" [PC] genannt) bezeichnet man in Genesis außer den bereits angeführten Stücken alles Chronologische und alles mit Chronologie verbundene Genealogische; in Exodus die Geschichte der sogenannten 2. Berufung Mosis c. 6, 2—7, 13. Das Passahgesetz c. 12. Das Gesetz von der Stiftshütte und Priesterkleidung, sowie Priesteropfer samt dem Bericht über die Ausführung der beiden ersten Gesetze c. 25—31 und 35—40. Leviticus gehörte ganz dem genannten Verfasser. Numeri im wesentlichen, mit Ausnahme etwa des Berichts der Reise von Sinai bis Kades c. 11—12 und der Geschichte von Bileam und des 2. Teils des Wüstenzuges von Kades bis zur Grenze des Landes c. 21—24. Alles nur in großen Zügen angegeben. Hingegen die Geschichte des Sündenfalls, der wichtigste Teil der Patriarchengeschichte, die Berufung Moses, die Geschichte des Auszuges aus Ägypten, die Gesetzgebung am Sinai (c. 19—24), die Geschichte mit dem goldenen Kalb und jene in Numeri befindlichen, dem Elohisten abgesprochenen geschichtlichen Berichte, alles dies gehöre dem Jehovisten und dem seit c. 20 der Genesis sich zu ihm gesellenden und mit ihm sich verschmelzenden zweiten Elohisten an, der so genau von seinem Genossen nicht mehr geschieden werden könne. Im wesentlichen kommt es danach so zu stehen, daß von Genesis bis Numeri zwei Haupturkunden erscheinen, eine mit Vorwiegen des gesetzlichen Stoffes, der Elohist oder Priesterkodex, und eine, in welcher das Geschichtliche der wichtigste Bestandteil ist, der Jehovist.

Vom Deuteronomium hatte de Wette 1805 und 1806 bereits nachgewiesen, daß es sich seinem ganzen Charakter nach wesentlich von den vorhergehenden Büchern unterscheide; gegenwärtig wird das Deuteronomium so gut wie allgemein als selbständige Quellenschrift angesehen.

Den von der Kritik gemachten Wahrnehmungen fehlt es nicht an wirklicher Grundlage in gar manchen Stücken; aber eine andere Frage ist, ob die daraus gezogenen Folgerungen unanfechtbar sind. Was z. B. die verschiedenen Gottesnamen betrifft, so kannte Moses beide. So gut ein und derselbe David Psalmen gedichtet hat, in denen nur der Gottesname Elohim vorkommt (9 im Ganzen, darunter Ps. 51), dann wieder viele andere, in denen er nur Jehova

(Jahve) gebraucht (Ps. 22; 40), endlich nicht wenig solche, in denen beide Bezeichnungen sich finden (Ps. 16; 18), ebenso gut konnte Mose wechseln und verbinden, ohne daß daraus auf verschiedene Verfasser zu schließen wäre. — Es ist richtig, daß gewisse Partien bestimmten Sprachgebrauch aufweisen und dadurch von anderen sich unterscheiden. Aber der verwandte Sprachgebrauch erklärt sich aus der Verwandtschaft der Materien. In Gen. 17 haben wir einen Bundesschluß mit seinen Verpflichtungen und Verheißungen; naturgemäß zeigt also dies Kapitel Ähnlichkeiten mit Levitikus. Und was die Verschiedenheit der Materien anlangt, so kann ein und derselbe Geschichtschreiber Ereignisse beschreiben und Gesetze mitteilen, wie wir z. B. an den Büchern der Chronika sehen; ein und derselbe kann geschichtliche Entwicklung darstellen und Genealogien seinem Werk einverleiben, dazu auch gesetzliche Vorschriften und Lehren; sonst müßte man den Evangelisten Lukas in 3 Verfasser zerspalten. — Allerdings finden sich innerhalb der gesetzlichen Verordnungen selber Unterschiede, wie zwischen Ex. 21—23 und Levitikus. Aber auch St. Paulus schreibt nicht immer in derselben Weise, sondern richtet sich nach den Verhältnissen. Ex. 21, 1 sollte das Volk sich schlüssig machen, ob es auf Grund eines ihm vorzulegenden Gesetzes den Bund mit Jehova schließen wollte. Da bedurfte es einer kurzen, summarischen Zusammenfassung der in das Volksleben einschneidenden Gesetze. Die Verordnungen über das Detail des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Einrichtungen, die wir im Levitikus haben, mußten sich davon ihrer ganzen Natur nach unterscheiden.

Zur Begründung der Hypothese von verschiedenen Quellenschriften weist man auf die verschiedene Gemütsstimmung hin, die in den verschiedenen Partien sich finde; in der Erzählung vom Sündenfalle herrsche eine schwermütige, düstere; eine fröhlichere Ansicht der Dinge zeige c. 1 und andere Teile des sogenannten Priesterkodex. Wenn man aus diesen Merkmalen auf zwei verschiedene Verfasser schließen soll, dann gehört auch Luc. 2, 28—35 zwei verschiedenen Verfassern an; auch Deut. 32 und 33. Ja das Christentum selber und der Christ wird in zwei verschiedene Teile auseinander gerissen werden müssen.

Das alttestamentliche Volk Gottes bedurfte, wenn seine Fortentwicklung gesichert werden sollte, ebenso einer schriftlichen Überlieferung von seiner Entstehung und von den Ordnungen, in denen sein Leben sich bewegen sollte, wie das neutestamentliche. Zwar hatte jenes das ständige Prophetentum im Unterschied von letzterem; aber dasselbe hatte nicht die Aufgabe, die Grundlage des Volkstums zu schaffen, sondern im Anschluß an die bereits vorhandene das Volk dem göttlich bestimmten Ziel zuzuführen. Nochmals wiederholen wir: wenn diese Entwicklung sicher gestellt werden sollte, so bedurfte Israel einer heiligen Urkunde, welche ebenso wie die neutestamentlichen Urkunden sowohl die Führungen Gottes als auch sein Gesetz, samt genealogischen Reihen und genealogischen Daten enthielt. Daß eine solche Urkunde aus der Hand der beteiligten Personen von Anfang an vorhanden war, die Existenz einer solchen erscheint als historische Notwendigkeit. Daß die verschiedenartigen Bestandteile

einer solchen Urkunde auf einen und denselben Verfasser zurückgehen können, zeigt das neutest. Analogon. Das Deuteronomium aber, in dem untrennbar Geschichte und Verordnung mit einander verbunden ist, zeigt, daß in der Sache selber keine Nötigung liegt, für Abfassung der vorhergehenden Bücher des Pentateuch einen andern Autor als Moses anzunehmen.

Abgesehen von dem verschiedenen Sprachgebrauch glaubt die neuere Kritik auf verschiedene Quellen schließen zu können aus dem Grund, weil deutlich an mehreren geschichtlichen Berichten die Zusammensetzung wahrnehmbar sei; so schließt man z. B. aus Deut. 11, 6, wo nur Dathan und Abiram, aber nicht Korah unter den Aufrührern erwähnt wird, es habe dem Verfasser des Deut. über jenen Aufstand ein besonderer Bericht vorgelegen, der von Korah nichts enthielt. Spuren dieses besonderen Berichtes will man auch in Num. 16 finden, welches Kapitel, wenn man näher zusehe, zweierlei Aufstand unterscheide, den Korahs und anderer gegen das Priestertum Aarons, den Dathans und Abirams gegen die Führerschaft Mosis. Aber folgt denn aus dem zusammengesetzten Charakter einer revolutionären Bewegung auch die Zusammensetzung des Berichtes derselben aus verschiedenen Quellen? Und war denn Moses Deut. 11, 6 verpflichtet, auch Korah zu erwähnen? Wie? wenn ihn die unmittelbar vorhererwähnte Thatsache, daß Feinde Gottes vom Meere verschlungen wurden, vermittelst des Gesetzes der Ideenassociation auf einen dem verwandten Vorgang gebracht hätte, von gleicher außerordentlicher Art, nämlich daß in einem andern Fall die Erde die Feinde Gottes verschlang? Was hat da Korahs Geschick, der im Unterschied von den Genannten Ähnliches erlitt, wie die beiden erstgeborenen Söhne Aarons, zu thun? Und warum sollte nicht auch Moses die Kinder Korahs, ein frommes Geschlecht, mit der Erinnerung an jenen sie betrübenden Vorgang verschonen?

Am meisten macht den Eindruck eines Parallelberichtes Exod. 6, 2—7, 7, in seinem Verhältnis zum Vorherigen. Aber es ist kein zweiter Bericht von der Berufung Moses, sondern eine Einleitung zur Erzählung von dem Kampf Moses mit Pharao, eine Einleitung, die zugleich eine Überleitung von dem Bericht über die Berufung Moses am Horeb zu dem Bericht über jenen Kampf ist. Infolge dieses überleitenden Charakters rekapituliert dieser Abschnitt das Frühere und zieht zusammen; insofern er auf Neues vorbereitet, hat er dabei Eigentümliches an sich. Wie viel bei einem und demselben Schriftsteller möglich ist, wenn er zusammenziehen will, zeigt Luc. c. 24 in seinem Verhältnis zu Actor. I. Nach dem Evangelium könnte man meinen, die Himmelfahrt sei noch am Osterabend erfolgt, nach Act. I liegen 40 Tage dazwischen. Über die Himmelfahrt selber ergänzen sich beide Berichte. Keiner ist ganz vollständig. Wie verschiedenartig sind die Berichte des Apostels Paulus von seiner Bekehrung in der Apostelgeschichte! Sie stammen trotzdem von Einem. — So mag es sich auch mit dem sogenannten Doppelbericht über die Berufung Moses verhalten.

Die dritte Behauptung der modernen Kritik lautet: Der Pentateuch, so wie er vorliegt, ist eine litterarische Fälschung einer späteren Zeit. Dieser

Satz wird in der neueren Zeit vorzugsweise von Prof. Wellhausen in Marburg vertreten (Geschichte Israels 1878; umgearbeitet in Prolegomena zur Geschichte Israels 3. Ausgabe 1886) und seinem großen Anhang. -- Wellhausen läßt im Gegensatz zu den oben genannten Kritikern die jehovist. Grundschrift zuerst entstanden sein und zwar in der Blütezeit des israelit. Königtums, während die zweite, das Deuteronomium in der Zeit des Königs Josia verfaßt sein soll; die elohistische aber oder der Priesterkodex, wie er sie nennt, ist nach ihm erst nach dem Exil zur Zeit des Esra und Nehemia entstanden. Er hatte in diesen Anschauungen bereits Vorgänger: E. Reuß, † 1891, L. George, W. Vatke, † 1881, K. H. Graf, † 1869, welche mit Ausnahme des Letzteren erst durch das Aufsehen, welches die Schriften Wellhausens machten, bekannter geworden sind. Wellhausen hat den Anstoß erhalten durch Graf und dieser wieder durch Reuß.

Die Bedeutung des Auftretens Wellhausens liegt nicht in der neuen Ordnung, welche er den Quellenschriften anwies, sondern in seinem Urteil über ihren materiellen Inhalt. Sie sind ihm nicht Sammlungen von bisher noch nicht gesammelten und geordneten Geschichten und Gesetzen, sondern Sagenbücher und Tendenzschriften. In der Königszeit dachte das isralitische Volk unwillkürlich darüber nach, wie wohl seine Vergangenheit möchte gestaltet gewesen sein. Es hielt dafür, so wie zu dermaliger Zeit die einzelnen Stämme in Israel zu einander ständen, und zu Israel wieder die Nachbarvölker, so sei es auch in grauer Vergangenheit bei den Ahnherrn gewesen. So bildeten sich Sagen, in welchen das Volk die Gegenwart hineintrug in die Vergangenheit. Diese im Volksmund umlaufenden Sagen wurden gesammelt und so entstand zunächst die jehovistische Urkunde. Teilweise liegen den Erzählungen alte geschichtliche Thatsachen zu Grunde (z. B. in der Geschichte Josephs), aber im Ganzen erfahren wir aus dem Jehovisten nicht, wie es in der Patriarchenzeit aussah, sondern vielmehr, welche Verhältnisse in der Königszeit bestanden. Die Patriarchengeschichte ist nicht anderes, als der Schatten, den der Körper der Königszeit in die Vergangenheit hineinwirft. Danach kann Abraham für eine geschichtliche Person nicht gehalten werden; eher könnte er noch eine freie Schöpfung unwillkürlicher Dichtung sein. (Proleg. S. 332.) — Der Jehovist enthält auch Gesetzgebung Ex. 20—23 und 34. In den ersten Jahrhunderten des geteilten Reiches bestand das religiöse Herkommen z. B. in Betreff des Ortes der Gottesverehrung darin, daß Gott an verschiedenen heiligen Orten gedient werden durfte. Diesen Brauch sanktioniert das jehovistische Gesetz Ex. 20, 24 bis 26, und die Patriarchengeschichte bestätigt ihn durch Verherrlichung der verschiedenen gottesdienstlichen Stätten, wie Bethel, Beerseba, indem es denselben die Weihe geschichtlicher Vergangenheit gibt.

Die nächste Urkunde, die in Betracht kommt, ist das Deuteronomium. Es ist in der Zeit verfaßt, in der es entdeckt wurde, also in der des Königs Josia. Es galt den Kultus zu reformieren, der an den verschiedenen gottesdienstl. Stätten immer die Neigung zu entarten hatte. Als Mittel zur Reform des-

selben sollte die Konzentration des Gottesdienstes in der Hauptstadt dienen. Priester und Propheten wirkten zu dieser Reform zusammen; ihre Bestrebungen kommen im Deuteronomium zum Ausdruck. Obwohl es das jehovist. Gesetz zur Vorlage hat, tritt es in einem Punkt ihm doch entgegen, indem es nämlich den Gottesdienst auf einen einzigen Ort beschränkt. Das alte Material, das der Verfasser sonst benützt, gestaltet er überall nach dieser Rücksicht um (so wenn er z. B. gestattet zu schlachten ohne zu opfern, Deut. 12). Aus dem geschichtlichen Anlaß der Reformbewegung ist es entstanden, und in den geschichtlichen Prozeß war es bestimmt einzugreifen. Es liegt nahe zu glauben, daß eben das Deuteronomium jenes Buch gewesen sei, welches den König Josia zur Reform bestimmte, da es wie kein anderer Teil des Pentateuchs die Forderung der Einheit des Gottesdienstes zum Ausdruck bringt.

Zuletzt entstand der Priesterkodex oder die elohist. Quelle. Aus dem Exil war Israel zurückgekehrt, nicht als Volk, sondern als einheitliche religiöse Gemeinde, eine Heiligherrschaft, mit Zentralheiligtum mit festbestimmten Opfern, Festen und organisiertem Klerus. Das israelitische Altertum zeigte nicht eine dem entsprechende Gestalt, soweit es in Geschichtsbüchern vorlag. Die nachexilische Zeit schuf sich daher für ihren dermaligen Zustand, den sie für den normalen hielt, eine entsprechende Grundlage historischer Art im Priesterkodex; dieser rückt denselben hinauf bis in die Anfänge der Theokratie, bis in die Wüstenwanderung; auch damals war schon alles so wie jetzt; so erdichtet er eine der nachexilischen Zeit entsprechende Vergangenheit; er hält sich dabei so streng innerhalb der von ihm angenommenen geschichtlichen Situation, daß es ihm gelingt, seine wahre Abfassungszeit vollständig zu verschleiern. Er steht auf dem Erfolg, den die Reformpartei mit dem Deuteronomium hatte. Das Deuteronomium lag ihm bereits als ein mit dem Jehovisten verbundenes Werk vor. Nach dieser Vorlage arbeitete auch er die Geschichte in sein Buch, welches eigentlich bloß Wüstengesetzgebung sein wollte, mit herein. In der Patriarchengeschichte kennen die dem Priesterkodex angehörigen Stücke keine Altäre, keine Opfer; die Patriarchen halten sich von allem fern, wodurch sie dem Privileg des einzig wahren Heiligtums vorgreifen könnten. Die ganze vormosaische Geschichte zielt auf den Bund am Sinai nach dem Priesterkodex. Abgesehen von den verschiedenen Bundesschließungen mit Adam (?), Noah, Abraham (c. 17) besteht der Zusammenhang der Vorgeschichte im Priesterkodex in Genealogie und Chronologie; die Individualität der Erzählungen ist im Priesterkodex abgestreift, wie die lokale Färbung; der ganze Stoff der Sage ist legislativen Zwecken untergeordnet. Dem Geist der Sage, in dem der Jehovist lebte, ist der Verfasser des Priesterkodex vollständig entfremdet. Moses ist dem Priesterkodex nicht der Erlöser aus Ägypten und Führer durch die Wüste, sondern lediglich der Religionsstifter und Gesetzgeber, dessen Thätigkeit in diesen Stücken aufgeht. In der Geschichte des Wüstenzuges zeigt der Verfasser eine besondere Vorliebe für unfruchtbare Namen und Zahlen; man sollte dieselben für historisch halten; aber die unglaubliche Nüchternheit ist dennoch Phantasie. Er

spiegelt eben das Wesen des späteren Mosaismus ab, der ihn hervorgebracht hat.

Soweit Wellhausen. Seine Aufstellungen wären von der größten Tragweite, wenn sie durch unumstößliche Gründe gesichert wären. Den Beweis für dieselben will er aus der israel. Geschichte bringen, soweit der Verlauf derselben uns aus anderweitigen, unverdächtigen Zeugnissen bekannt ist. Dieser Verlauf zeige aber dieselben 3 Entwicklungsstufen des religiösen Lebens, wie sie in den 3 Pentateuchquellen zum Vorschein kommen: eine Zeit sozusagen naturwüchsigen Gottesdienstes, da man nach altem Herkommen Gott an verschiedenen heiligen Stätten verehrte; eine spätere Zeit, da man denselben zentralisierte; eine späteste, da man denselben und das ganze Leben des Volkes in die Fesseln eines strengen, starren Gesetzes einschnürte, d. h. die vorprophetische Zeit, die der (späteren) Propheten und des Königs Josia, und die nachexilische Zeit. Die Geschichtsbücher enthalten indes manche Partien, die der Anschauung Wellhausens widersprechen, z. B. Ri. 19—21 oder 2 Kge. 18, 4, 22. Hier hilft sich W. mit der von ihm freilich unbewiesenen (vgl. die Einleitung zu den histor. Büchern) Behauptung, daß wir es an solchen Stellen mit späteren Überarbeitungen zu thun hätten. Jene Heiligherrschaft des Pentateuchs trage nämlich allzuwenig die Züge eines wirklichen frisch aufstrebenden Volkstums an sich; und „das Buch als Grundlage des geistigen Lebens“ lasse sich wohl als Versuch begreifen, den Inhalt des Lebens einer entschwundenen Zeit in der Erinnerung festzuhalten, aber nicht als Ausgangspunkt einer Entwicklung.

Es ist an dem letzteren Satz etwas Richtiges. So lang die Lebensquellen unmittelbar fließen, bedarf es keiner schriftlichen Grundlage. Allein W. bedenkt nicht, daß ein Unterschied in den Zeiten ist. Es gibt schöpferische Perioden und solche der Aneignung des Geschaffenen. Das Resultat der ersteren kann wohl in Schrift festgehalten werden, und die so entstandenen Schriften können dann der Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung werden, die deswegen durchaus nicht den Charakter des Starren, Mechanischen an sich tragen muß. So ist das neue Testament die Grundlage der Entwicklung der Kirche geworden. — Analogien zeigt auch die Profangeschichte. Weit entfernt, daß z. B. bei den Römern die Bräuche des Kultus auf mündlicher Überlieferung ruhten! Die Entwicklung des röm. Volkes hat keine solche Unterbrechung erfahren, wie die des jüdischen durch das babylon. Exil, und doch ist auch bei ihnen, was religiös rechtens war, in Schrift vorhanden; und diese Schriften sind nicht etwa erst im Lauf der Zeit entstanden, sondern sie reichen in die Zeit der Bildung des röm. Volkes zurück. Die Pontifikalbücher, in denen die Götter und ihre Verehrung, die heiligen Ceremonien, Opfer und Opferstätten, die Obliegenheiten der öffentlichen Priester, das religiöse und auch das Privatrecht (der alten Zeit) beschrieben war, werden bis auf Numa Pompilius zurückgeführt (Liv. I, 20). Ebenso ruhte die Wissenschaft der Weissagung auf alten Büchern, die zu Ciceros Zeit Gegenstand gelehrter Arbeiten seitens der röm. und etruskischen Altertumsforscher waren, cf. Pauly, Realencyclopädie der klass. Altertumswissenschaft

Bd. 6 Religio; 5, 2 Pontificii libri; 4, 1 Juris consulti; 2. Divinatio. — Um so eher aber konnte Israel ein geschriebenes Gesetz haben, als es inmitten der alten Kulturwelt lebte.

Auch daß sein Volkstum von Anfang an ein priesterlich verfaßtes war, hat nichts unwahrscheinliches. War denn nicht auch Ägypten priesterlich verfaßt? Ist es das indische Volk nicht noch bis zum heutigen Tag? War denn nicht das ganze öffentliche Leben der Römer von Religion durchzogen? Denken wir uns Delphi mit seinem Priesterorakel hinweg, was bleibt von der griechischen Geschichte? — Darum daß Israel priesterlich verfaßt war, fehlten ihm die Züge eines wirklichen Volkstums nicht. Es hatte seine Stämme mit ihren Obersten, es bildete eine streitbare Macht, es erfreute sich politischer Freiheit und Selbständigkeit, es war ausgezogen, um ein Land einzunehmen und eine Heimat sich zu erkämpfen und hatte bereits vor dem Übergang über den Jordan den Anfang dazu gemacht. So erscheint Israel im Pentateuch, sonderlich in Numeri. In allen diesen Beziehungen unterscheidet es sich zugleich wesentlich von der nachexilischen Gemeinde, die Projektion entspricht nicht dem projicierenden Gegenstand.

Im Priesterkodex sieht W. die schriftliche Fixierung der heiligen Praxis, die sich vor dem Exil ausgebildet hatte. Er gesteht zu, daß nach der allgemeinen Meinung der vorexilischen Zeit der Kultus alter Brauch sei. Die Anschauung aber, daß es nur eine Weise des Gottesdienstes geben könne, nämlich nur die im Priesterkodex fixierte, erklärt er für eine Nachwirkung der unter Josia geschehenen Centralisierung des Kultus. — Die Annahme eines Zusammenhangs dieser Anschauung mit irgend einer Centralisation dürfte etwas Richtiges an sich haben. So sehen wir die Uniformierung des röm. Kultus heutzutage sich vollziehen infolge der von den Jesuiten jetzt wieder besonders geltend gemachten Centralstellung Roms. Ein solcher Prozeß, wie ihn W. annimmt, setzt aber doch voraus, daß eine Einrichtung, wie sie Josia getroffen hat, sich einlebt, eine geschichtliche, selbständige Realität und so im Volksbewußtsein eine Macht wird. Das kann man von der Einrichtung Josias gar nicht sagen. Nicht ganz 13 Jahre nach seiner Reformation ist Josia gefallen; es folgten nun Zeiten unaufhörlicher Verwirrung, in denen sich schwerlich eine feste Tradition bilden konnte, auch wenn die folgenden Könige dem Vorgänger gleich gewesen wären, was bekanntlich nicht der Fall war. 22 Jahre nach Josias Tod ging Juda überhaupt zu Grunde. — Es mußte also der „nach dem Untergang Jerusalems fixierten Tradition“ ihr ausschließliches Ansehen anders woher kommen, als aus der Centralisierung Josias, nämlich aus der Zeit einer früheren Centralisierung, jene Kultusordnung muß schon früher einmal vom ganzen Volk als ausschließlich richtige anerkannt worden sein. Es bleibt hiefür keine andere Zeit übrig, als die Zeit, da Israel unter Moses und Josua einheitlich zusammengefaßt war. — Gegen das Vorhandensein des Opferkodex in vorexilischer Zeit führt W. Aussprüche der Propheten an. Opfer nämlich seien zwar immer gebracht worden, aber worauf der Priesterkodex den Nachdruck lege, sei dies, daß dabei doch immer der richtige

Ritus eingehalten werde. Wenn derselbe nun als mosaischer, d. h. göttlich verordneter, gegolten hätte, so hätten sich die Propheten nicht so wegwerfend darüber äußern können. Aber die von W. angeführten prophet. Stellen Amos 4, 4 &c., Hos. 8, 1 &c., Jes. 1, Micha 6, 6, Jer. 7, 21 &c. reden gar nicht vom Ritual, sondern vom Opfer überhaupt. Sie wollen vom Opfer Israels überhaupt nichts wissen, nämlich vom Opfer, das nicht in rechter Gesinnung gebracht wird. Mit einem Schein von Recht könnte einer daraus schließen, daß Gott überhaupt kein Opfer geboten habe, nimmermehr aber, daß kein bestimmtes Ritual verordnet gewesen wäre; denn vom Ritual ist eben nicht die Rede. Übrigens verkennt W. ganz die innere Notwendigkeit eines Rituals auf alttestamentlichem Boden. Die Zeit des alten Testaments war eine Zeit der Erziehung. Für diese gibt es in der ganzen Welt feste Normen, an die der Zögling sich zu halten hat.

Die spätere Entstehung des Priesterkodex will W. auch daraus nachweisen, daß seine Bestimmungen im Gegensatz sich befänden zur sonst nachweisbaren Opferpraxis. Früher seien die Opfer zugleich Mahlzeiten gewesen, im Priesterkodex würden sie lediglich Mittel des Kultus. — Aber schon die früheste Zeit kannte neben Opfern mit Mahlzeit auch solche ohne dieselben, vergl. das Bundesopfer Gen. 15, das Brandopfer Gen. 22. und daneben Gen. 31, 54. Exod. 18, 12 haben wir Brandopfer und Schlachtopfer neben einander. Ex. 24, 5 Brandopfer und Dankopfer. — Früher, meint W., seien die Opfer durchweg fröhlicher Natur gewesen, ein sich Freuen vor Jahve, bei Sang und Klang; kein größerer Gegensatz dazu, als der monotone Ernst des sogenannten mosaischen Kultus, mit seiner Hervorhebung der Sünde und ihrer Sühnung. — Er beruft sich dabei auf Hosea 9, 1, wo von Erntefesten die Rede ist, die natürlich fröhlicher Art waren; aber derselbe Prophet kennt auch c. 4, 8 die Sündopfer (samt den Bestimmungen über den Anteil der Priester) sehr wohl. Ein Schuldopfer für bestimmte Verfehlung kommt 1. Sam. 6 vor bei Rückgabe der Bundeslade von seiten der Philister. Außerdem aber redet Ezechiel von Schuld- und Sündopfern wie von einer wohlbekannten Sache. Dies könnte er nicht, wenn sie neuen Datums wären. Im übrigen tritt in der Geschichte an mehr als einer Stelle hervor, daß man durch Opfer den um Versündigungen willen zürnenden Gott gnädig stimmen wollte, vgl. Ri. 2, 5; 20, 26; 21, 4. — Die Idee von Schuld und Notwendigkeit der Sühnung derselben und zwar nach bestimmten Regeln ist auch in außerisraelitischen Religionen reichlich bezeugt (vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum pag. 202 &c., 532—40), besonders bei den Römern; bei den vielfachen Analogien zwischen dem israelit. und außerisraelit. Kultus müßte es auffallen, wenn ein so wichtiges Stück erst nach dem Exil eingefügt worden wäre.

Schließlich will W. sogar innerhalb des Priesterkodex selber eine Stufenfolge in der Bildung desselben nachweisen. Vom Räuchern wisse die frühere Zeit nichts; erst von Jeremia an werde dasselbe erwähnt. So sei auch der Rauchopferaltar erst später dazugekommen. In der Beschreibung der Stiftshütte

Ex. 25—29 finde er sich nicht; erst c. 30. Warum das? Der Verfasser von c. 25—29 hat eben nichts davon gewußt. Das werde dadurch bestätigt, daß er gerade an der Stelle, wo es sich um das heiligste Rauchopfer handelt, Lev. 16 nicht zu entdecken ist. — Aber letzteres ist ein Irrtum; Lev. 16 handelt es sich nicht um Darbringung eines Rauchopfers als eines selbständigen Aktes, sondern um den Eingang des Hohenpriesters in das Allerheiligste, da Gott auf dem Gnadenstuhl thronte und am Versöhnungstag in einer Wolke erscheinen wollte. Der Hohepriester hatte aber ins Allerheiligste zu gehen, um das Blut des Sündopfers gegen den Gnadenstuhl zu sprengen, wie denn die Reinigung des Heiligtums mit Blut die eigentliche Aufgabe war, die der Hohepriester an diesem Tag vollziehen mußte. Das bei diesem Eingang und Reinigungswerk sich findende Rauchopfer ist ein begleitender Umstand; durch den Nebel des aufsteigenden Rauchwerks sollte ihm der Gnadenstuhl verhüllt werden, daß er nicht stürbe. Sonach erklärt es sich wohl, daß der Rauchaltar hier nicht vorkommt, er hat hier keinen Raum. Das Gebot: er solle das Rauchwerk innerhalb des Raumes bringen, in dem der Gnadenstuhl sich befand, heißt ihn recht eigentlich vom Rauchaltar an diesem Tag Umgang nehmen. Im übrigen wird der Rauchaltar ja nicht bloß Exod. 30, sondern auch in der Opferthora Lev. 4 ausdrücklich erwähnt und Exod. 30, 10 steht nicht im Gegensatz zu Lev. 16, sondern stimmt mit letzterem zusammen und ergänzt es. — Warum wird der Rauchaltar aber nicht Exod. 25—29 erwähnt, erst c. 30? Diese Frage könnte aufgeworfen werden, wenn seine Erwähnung c. 30 an einem ungeschickten Platz stünde; dies ist jedoch nicht der Fall. Nachdem am Schluß des c. 29 von der Weihe des Brandopferaltars und dem täglichen Dienst an demselben gehandelt worden ist, schließt sich ganz natürlich daran der Rauchaltar und der Dienst, den der Priester an diesem zu vollbringen hat.

Wir kommen zum Deuteronomium; es entstamme der Reformbewegung zu gunsten der Centralisation des Kultus, welche unter Josia zum Sieg gelangt sei; es stehe in dieser Hinsicht im Gegensatz zur jehov. Gesetzgebung, welche eine Vielheit heiliger Orte kenne. Was aber im Deuteronomium sich erst noch durchkämpfen will, hat der Priesterkodex bereits als vollendete Thatsache vor sich. Die Einzigkeit des gottesdienstlichen Ortes ist ihm etwas Selbstverständliches, das einer besonderen Betonung gar nicht mehr bedarf. Dieser Gang der Dinge lasse sich auch in der Geschichte nachweisen. — W. beruft sich besonders auf Ex. 20, 24: „an jedem Ort, wo ich meines Namens Gedächtnis stiften werde, will ich zu Dir kommen und Dich segnen.“ Der Spruch ist eine Verheißung. Er enthält die Zusicherung der Gebetserhörung für jeden Ort, den der Herr für seinen Dienst ausersehen hat. Der HErr ist zwar fern von ihnen, im Himmel; aber wie der Himmel die Erde allenthalben umgibt, so kann auch er ihnen an jedem Ort, wo er will, nahe sein. Das ist die eine Lehre, die diese Stelle für Israel enthält; und die andere: daß es bei der Verehrung ihres Gottes nicht auf ihre gute Meinung ankäme, daß sie nicht jeden Ort, der ihnen gefiele, zu einer Stätte der Gottesverehrung machen

dürften (wie sie hernach Hosea 10, 1 thaten), sondern sie müßten sich die Stätten der Verehrung von Gott geben lassen. Darin liegt doch wohl mehr als nur dies, daß damit die „Freiheit, überall zu opfern, etwas eingeschränkt werde." Jene Freiheit existiert für Israel überhaupt nicht. Es kennt aber auch schon die jehov. Gesetzgebung die Centralisation der Gottesverehrung. Wenn es Ex. 23, 17 heißt: „Dreimal im Jahr sollen erscheinen vor dem HErrn dem Herrscher alle Deine Mannsbilder", so muß doch ein einzelner Ort vorhanden sein, wo sie ihrem Gott ihre Huldigung bezeigen, wie es denn auch v. 19 heißt: Die Erstlinge Deiner Früchte sollst Du in das „Haus" des HErrn, Deines Gottes bringen. Über allen Zweifel aber wird dieser Verstand der Verordnung erhoben durch Ex. 34, 24. Hier wird Israel beruhigt über die möglichen politischen Gefahren, die eine solche Versammlung der ganzen männlichen Bevölkerung an einem Ort im Gefolge haben könnte: Niemand soll Deines Landes begehren, wenn Du hinaufgehst zu erscheinen vor dem HErrn. Somit enthält also schon der Jehovist den Gedanken der Centralisation. — Der Priesterkodex soll diese Centralisation für etwas Selbstverständliches ansehen; man meint, deswegen ihn nach dem Deuteronomium ansetzen zu müssen, nach dem Obigen ist das nicht nötig. Ja wir finden gerade hier einen Zug, der zum Gegenteil nötigt. Auch der Priesterkodex schärft das Gebot ein, daß der HErr nur an einem Ort verehrt werden solle, nämlich Lev. 17, 1—9. Solches Einschärfen stimmt nun freilich nicht zu dem Entwicklungsbild, wie W. es zeichnet. Dem Gewicht dieser Stelle sucht daher W. sich so zu entziehen: „Früher war Opfer und Schlachtung immer verbunden. Bei solcher Sachlage war eine Centralisation des Kultus nicht möglich. Eben deswegen trennt Deut. 12 die beiden Akte ausdrücklich von einander. Aber das Volksbewußtsein konnte sich von dem Gedanken der Zusammengehörigkeit beider nicht losmachen (notabene trotzdem, daß Israel nun 70 Jahre im Exil zugebracht und diese ganze Zeit über auf Opfern hatte verzichten müssen). Daraus erwuchs die Gefahr, daß sich unter der Hand eine Vielheit der Altäre wieder einschlich; daher die „unpraktische" Verordnung von Lev. 17." — Allerdings „unpraktisch" dürfte bei den nachexilischen Verhältnissen, da ein großer Teil der Juden in der Diaspora lebte, diese Verordnung wohl gewesen sein. Abgesehen von Jerusalem und seiner Nachbarschaft war den Juden dadurch der Fleischgenuß mit Ausnahme der drei hohen Feste entzogen; wer aber nicht zu denselben kommen konnte, mußte ganz verzichten. — Indessen war wirklich das Volksbewußtsein nach dieser Seite so gebunden, wie W. es darstellt? Bereits der Jehovist kennt sehr wohl den Unterschied zwischen Schlachten und Opfern, wie aus der Patriarchengeschichte erhellt; vgl. die Bereitung des Mahles, welches Abraham seinen drei Gästen in Mamre bereiten ließ Gen. 18, 7 oder das Essen, das Jakob seinem Vater hineintrug Gen. 27, 9, und Saul bringt 1. Sam. 14, 34 die Schlachttiere nicht als Opfer dar, sondern er verhindert nur, daß Blut gegessen werde. Warum ist dann aber Deut. 12 so ausdrücklich das Schlachten erlaubt? Dies begreift sich bloß im Gegensatz zur Praxis, die während der Wüstenwanderung

statt hatte. Da konnte jede Schlachtung ein Opfer sein, denn das ganze Volk wohnte ja in einem einheitlichen Lager zusammen. Mit dem Einzug ins Land änderten sich die Verhältnisse, daher die Bestimmung Deut. 12. Übrigens läßt schon Lev. 17 durchblicken, daß das Schlachten nicht verboten worden wäre, wenn die Israeliten nicht (was sie in Ägypten wohl geübt hatten) dabei den Feldteufeln geopfert hätten. — Mit der Meinung W.'s stimmt auch schlecht zusammen die Äußerung des nachexilischen Propheten Maleachi, c. 1, 11, der sogar vom Opfer in Aussicht stellt, daß es nicht auf einen Ort werde eingeschränkt sein, sondern an allen Orten der Erde unter allen Heiden werde gebracht werden. — Abstrakte Centralisation des Kultus kennt aber auch das Deuteronomium selber nicht. Dasselbe Buch, das c. 12 so ernstlich forschen heißt nach dem Ort, den Gott erwählen würde, gebietet doch c. 27, 5—7, unbekümmert um die vorigen Verordnungen, in Gilgal einen Altar für Brandopfer und Dankopfer zu errichten.

Was den geschichtlichen Nachweis, den W. bringen will, anlangt, beruft er sich auf die Zeiten Samuels und Elias. Und in der That mangelt es da an Centralisation des Gottesdienstes; aber es mangelten da auch die Bedingungen einer solchen. Zur Zeit Samuels war Silo um sein Heiligtum gekommen, und zur Zeit Elias sind es zwei getrennte Reiche, politisch und religiös getrennt. Wenn da außerordentliche Verhältnisse herrschen, so ist es kein Wunder. Es gibt aber auch solche Stellen, die für das Vorhandensein jenes Gesetzes sprechen; an Gideon wird die Errichtung eines Afterheiligtums gerügt; aber hier muß eine spätere Entstellung des Ursprünglichen vorliegen, wiewohl dann der Sturz des Hauses Gideons unerklärt bleibt. In der Bestrafung der Leute zu Gibea Ri. 19—21 tritt deutlich die Centralstellung Silos hervor; doch diese Geschichte gehört nach W. der Zeit des Deuteronomiums an, freilich kennt sie schon Hosea c. 10, 9 ca. 100 Jahre vor der angeblichen Entdeckung des Deuteronomiums. Am meisten Schwierigkeit macht W. 2 Kge. 18, v. 4 und v. 22. Hier wird ausdrücklich berichtet, daß die Opferstätten, die neben dem Tempel bestanden, von Hiskia abgeschafft worden seien, und durch die Rede des Assyrers Sanherib wird dies bestätigt; aber auch hier wird der deuteronomistische Redaktor thätig gewesen sein. — Von den Propheten, meint W., sei die Reformbewegung ausgegangen; auf ihr authentisches Zeugnis sei das größte, ja das einzige Gewicht zu legen. — Aber auch die Propheten kennen die religiöse Centralstellung Jerusalems wie das Unrecht des Höhendienstes. Jesajas läßt ebenso wie Micha von Jerusalem Gesetz und Belehrung ausgehen in alle Welt. c. 2, 3 läßt er die Heiden sagen: Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakob, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Stegen. Von der Bekehrung Israels weissagt er c. 17, 8, daß es dann nicht bloß auf Astarten und Sonnensäulen, sondern auch auf die Altäre, das Werk seiner Hände, nicht mehr sehen werde. Damit stimmt auch c. 27, 9. Der Ausdruck lautet hier, wie an der früheren Stelle, so absolut, daß man die Weissagung nicht auf Götzenaltäre beschränken kann. Die Errettung von Sanherib geht aus von dem Gott, der zu Zion ein Feuer und zu Jerusalem ein Herd ist (c. 29,

1—2 und 31, 9); die Errettung geschieht also um der religiösen Bedeutung Jerusalems willen. Von welchem Ort würde Ähnliches ausgesagt? Umgekehrt, wenn Jerusalem sich versündigt, so soll es ihm nicht helfen, daß dort der Tempel des HErrn steht; so sagt nicht erst Jeremia c. 7, sondern schon Micha c. 1, 4. Jerusalem wird da in eine Linie gesetzt mit den vom HErrn gehaßten Höhen, ja es ist die schlimmste, neben welcher die anderen gar nicht in Betracht kommen, ähnlich wie Samaria die Frevel des ganzen Zehnstämmereichs in sich faßt.

Auch bezüglich der Feste will W. einen Gegensatz zwischen Deuteronomium und Priesterkodex konstatieren; insonderheit bestreitet er den geschichtlichen Charakter des Passah (auch Ex. 12 gehört ja zu PC vgl. S. 28). Dasselbe erkläre sich auch ohne geschichtliche Grundlage, sei ein Frühlingsfest, an dem die Erstlinge des Viehes der Gottheit geopfert wurden als Dank für den Segen der Viehzucht. Die geschichtliche Motivierung sei erst vom Deuteronomium vollzogen; der Name Passah komme eigentlich erst im Deuteronomium vor; die jehov. Gesetzgebung könne nach c. 22, 29. 30 dieses Fest gar nicht gekannt haben. Exod. 34, 25 sei wegen 23, 18 nicht für ursprünglich zu halten. — Was W. mit der letzteren Behauptung will, ist unerfindlich; denn die zwei Stellen handeln von zwei ganz verschiedenen Dingen. Ex. 23 redet von den an den Festen Gott dargebrachten Opfern, speziell von den Dankopfern, wovon die Fettteile auf den Altar kamen. Analog der Verordnung Lev. 7, 25 wird bestimmt, daß die Darbringung am selben Tage geschehen soll. Letzteres kam nun beim Passahlamm gar nicht in Frage, indem hiebei — im Gegensatz zu allen anderen Opfern — das ganze Tier gebraten werden sollte, und nur das Blut Opferverwendung fand. Also bleibt Ex. 34, 25 in seinem geschichtlichem Wert; also kennt auch die jehov. Gesetzgebung das Passah. Desgleichen stört auch Ex. 22, 29 u. s. w. die Feier des Passah nicht, da am Passah nicht die Erstgeburten geopfert wurden, sondern nur ein einjähriges Lamm, wenn man nämlich Passah im eigentlichen Sinn nimmt. Freilich gegen die Anschauung W.s, Passah sei ursprünglich das Frühlingsfest der Opfer der Erstlinge gewesen, legt Ex. 22, 29, 30 ein nicht aus dem Wege zu räumendes Veto ein, sintemal die Frühlingslämmer nicht alle gerade 7 Tage vor dem Fest dürften zur Welt gekommen sein. Somit werden wir sagen dürfen: dem Bundesbuch ist das genannte Frühlingsopferfest W.s nicht bekannt gewesen. Wenn nun dies Fest in der jehov. Periode gar nicht vorhanden war, wie konnte denn das Deuteronomium einem Nichtseienden eine geschichtliche Grundlage geben? — Ein Frühjahrsopferfest, in dem regelmäßigen Verlauf der Jahreszeiten begründet (Proleg. p. 91) könnte Israel ja gehabt haben. Nur ist bei dieser Annahme der Auszug aus Ägypten unmöglich; denn dann hat es ja dies Fest, sei es in Ägypten, sei es außerhalb, immer gefeiert und konnte die Forderung Moses nicht als eine Neuerung erscheinen. Mit einem Fest, das gefeiert werden sollte, wurde freilich die Forderung des Auszugs begründet, aber dieses Fest war nichts Hergebrachtes, sondern etwas Neues; es war auch nicht das Passah; denn dieses wurde ja in Ägypten selber gehalten. Die Erstgeburt der Ägypter aber wurde

geschlagen, nicht weil Jehovah von den Ägyptern die ihm gebührenden Erstgeburtsopfer vorenthalten wurden — wurde ja doch auch die Erstgeburt unter dem Vieh Ägyptens geschlagen — sondern weil sie Israel, den erstgebornen Sohn Gottes, nicht ziehen lassen wollten. Vgl. Ex. 19, 5 und 6; Amos 3, 2; Hos. 11, 1 2c. und Exod. 4, 22.

Der geschichtliche Charakter des Passahfestes wird auch bestätigt durch den Charakter des Festes der süßen Brote. Zwar W. sucht auch dieses zu einem Jahreszeitenfest zu machen, nämlich zum Fest des Anhiebs der Sichel in die Saat, aber vergeblich. Denn Exod. 34, welche Stelle er hier gelten läßt während er sie beim Passah verdächtig fand, wird dies deutlich als geschichtliches Fest von den beiden Erntefesten unterschieden. Deut. 6, 9 wird das Fest der Getreideernte nicht berechnet, wie W. unterlegt, vom Fest der süßen Brote aus, sondern vom Tag, wenn man anfängt mit der Sichel in der Saat. Letzterer Akt fällt zwar nach Lev. 23, 9—22 — denn hier erkennt W. im Widerspruch mit seinem sonstigen Verfahren den Priesterkodex als glaubwürdige Quelle an — in die Festwoche des Mazzothfestes, aber nicht auf den Festtag selber, noch auf seine Oktave. Auch wird ja in der ganzen Welt nicht der Anfang der Ernte zu einem Fest gemacht, sondern der Abschluß. Was also gefeiert wird, kann nicht der Anfang der Ernte sein, und mit süßen Broten oder wie W. meint, aus dem neuen Getreide gebackenen Notbroten kann derselbe erst recht nicht gefeiert werden. Denn erstens kommt es doch nur bei kleinen Leuten vor, daß der Mehlvorrat bis zum Termin der Ernte aufgezehrt ist; zweitens darf ja am Tag der süßen Brote selber noch gar nicht vom neuen Getreide gegessen werden. So bleibt es dabei, daß das Fest der süßen Brote an den Auszug aus Ägypten erinnern soll, ebenso wie das Passah. Es besteht zwischen Deuteronomium und Priesterkodex die behauptete Differenz nicht.

Schließlich wird noch eine Hauptdifferenz konstruiert zwischen Deuteronomium und Priesterkodex in Bezug auf das Verhältnis der Priester und Leviten zu einander. Ersteres stelle die beiden Bezeichnungen Priester und Levit einander gleich; sie bezeichnen dasselbe z. B. c. 17, 9. 18 2c. Ezechiel c. 44, 9 2c. degradiere die Leviten zu Gehilfen der Söhne Zadok, welches ihm die eigentlichen Priester seien; der Priesterkodex stelle diesen Unterschied als von jeher bestehend dar. — Indes das Deut. gebraucht die genannten Bezeichnungen nicht für gleichbedeutend, wie man aus dem Fehlen des Artikels in c. 21, 5 sieht; es will vielmehr durch den Zusatz: die Leviten (besser: die levitischen, wie Romanus ebensowohl Substantiv wie Adjektiv) die betreffenden Amtsträger als die für den Kultus bestimmten, unterscheiden von anderen weltlichen; denn es führten auch solche diesen Titel, wie man aus 2 Sam. 8, 18 sieht. Daß sich dies so verhält, sieht man eben aus Ezechiel. Nachdem er „den Leviten" den Priesterstand untersagt hat, kann er nicht fortfahren c. 44, 15: Und die Priester, die Leviten, Söhne Zadoks 2c., sondern es muß übersetzt werden: Und die levitischen Priester, Söhne Z.s 2c. Die Stelle aus Ezechiel sieht freilich aus wie eine Degradation der andern Leviten gegenüber den allein berechtigten Söhnen Z.s;

nur sieht man dann nicht ein, wie der Priesterkodex neben den Zadokiden auch noch das Geschlecht Ithamar nennen kann, was auch Esra 8, 2 und Neh. 10, 6 ausdrücklich genannt wird. Aber es ist nicht notwendig, die Stelle von einer Degradation zu verstehen. Die Leviten werden ihre Schmach tragen, gerade so wie Israel selber c. 39, 26 seine Schmach und Sünde tragen wird: die Thatsache, daß sie abgefallen sind, kann niemals mehr aus der Welt geschafft werden. Es ist wohl möglich, daß bei der Veränderung der künftigen Verhältnisse, die Ez. in Aussicht stellt, vgl. nur c. 47, 22—23, für die Leviten nach 1 Tim 3, 13 noch etwas Besseres vorgesehen war; doch sie haben sich dessen nicht würdig erwiesen. Was aber den Priesterkodex anlangt, so weiß er nicht nur von der Scheidung zwischen Priester und Leviten, wie Ezechiel, sondern auch von der engen Zusammengehörigkeit beider. Num. 17, da gezeigt werden soll, wen der HErr zum Priester unter den Stämmen erwählen wolle, wird der Name Aarons auf den Stecken Levis geschrieben. Der priesterliche Zehnte gehört 18, 21 den Kindern Levis. Nicht den Aaroniden werden Num. 35 Wohnstädte für sich bestimmt, sondern den Leviten, 48, unter diesen die 6 Asylstädte. Josua 21, 1 ꝛc. hören wir erst, daß unter diesen Levitenstädten 13 den Priestern gegeben wurden. — Dieser Sachverhalt entspricht gleicherweise Exod. 32, 29 wie Deut. 33, 8—11. Übrigens bezeichnet Maleachi c. 2, 8 den Bund Gottes mit den Priestern als einen Bund mit Levi. Ist nun der Priesterkodex noch jünger als Maleachi und stellt er sich in Gegensatz zu ihm? Oder ist nicht vielmehr keines von beiden der Fall und vielmehr Wellhausens Anschauung unrichtig?

Noch ein kurzes Wort über die Anschauung Wellhausens von der Patriarchengeschichte: sie sei nichts anderes, als die Projektion der Königszeit und ihrer zeitgeschichtlichen Verhältnisse ins Altertum. Wir erfahren aus ihr nicht wie es im Altertum ausgesehen hat, sondern erkennen aus ihr die Zustände der Königszeit. So W. Es fällt schon auf, daß die Patriarchen so friedliche Erscheinungen sind, während die Zeit der Könige so kampfesreich war, sonderlich während der Dynastie Jehus. Zur Erklärung dieser Disharmonie nimmt W. das Vorhandensein einer gewissen Kampfesmüdigkeit nach so vielen Kriegen in Israel an. Indes nach den erfolgreichen Kriegen, durch welche stufenweise verlorenes Besitztum zurückerobert und Israel immer mächtiger wurde, dürfte wohl bei Erreichung des Ziels Befriedigung und freudiger Stolz (im schlimmen Fall: Überhebung und Hochmut), aber nicht Ermattung und Unlust eingetreten sein. Aber auch im einzelnen stimmt Urbild und Abbild nicht. In der Patriarchengeschichte z. B. erscheint Esau als der Mächtigere, der gefürchtet wird; er lebt in Feindschaft mit dem Bruder, doch nicht ohne Grund, ist aber gutmütig und läßt sich leicht umstimmen und hält dann dauernden Frieden Gen. c. 36, 6. Von all diesem zeigt das Bild des nachmaligen Volkes Edom das Gegenteil. Es schreckt nicht durch seine Macht, sondern muß alle Kräfte anstrengen, um sich der Übermacht des Bruderstammes zu erwehren; es ist nicht leicht umzustimmen, sondern wird vielmehr in den Propheten seiner Unversöhnlichkeit wegen gestraft. Nach der Patriarchengeschichte müßten die Philister durch die Sanft-

mut des nachbarlichen Verhaltens Israels und durch die Fülle göttlichen Segens, die es über Israel ausgegossen sah, freiwillig zu friedlichem Einvernehmen mit Israel haben bestimmen lassen. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Ammon und Moab waren in der Königszeit infolge der Übermacht Israels zinspflichtig. Man sieht nicht ein, wie es von diesem geschichtlichen Boden aus zu der Vorstellung und der Sage von der friedlichen Scheidung Lots von Abraham gekommen sein soll. Das damaszenische Syrien stand mit Israel in viel lebhafteren Beziehungen als Ammon und Moab. Dennoch wird auch nicht einmal der Name genannt. Laban ist kein damaszenischer, sondern ein am Euphrat wohnender Syrer. Wellhausen bezieht auf die Syrerkämpfe Gen. 49, 23—24. Ganz recht. Nur haben wir hier nicht Geschichte, in die Vergangenheit zurückgetragenes Bild der Zeit, sondern eine Weissagung. In einer Weissagung konnte sich allenfalls die Hoffnung des Sieges über die Syrer projizieren, wie sie etwa zur Zeit des Königs Joas von Israel bestand. Da aber die Volksphantasie schwerlich im geschichtlichen Moment selber gedichtet haben dürfte, sondern erst, als Israel den Ereignissen schon ferner war, so war unterdessen die Hoffnung bereits Realität geworden und es muß auffallen, daß gerade von dem Wichtigeren keine Spur in der „Projektion“ sich findet. Schließlich ist noch zu bedenken, daß eine Zeit bewußten geschichtlichen Lebens, in welcher die Geschichte der Gegenwart geschrieben wird, keine Sagen mehr bildet; sie schreibt vielleicht geschichtliche Romane, macht dieselben aber nicht zu geschichtlichen Quellen.

Von der modernen Kritik wird auch noch dies zu Ungunsten der herkömmlichen Datierung der Pentateuchschriften verwertet, daß aus den älteren historischen Schriften für das Vorhandensein besonders des sogenannten Priesterkodex und seine Beobachtung sich allzuwenig Beweis beibringen lasse. Aber wir haben zu bedenken, daß wir in den älteren Geschichtswerken, von den Büchern Samuelis abgesehen, nur kurze Exzerpte vor uns haben, die natürlich auf das, was stehende Ordnung ist, einzugehen, weder Raum noch Anlaß haben. Gelegentliche Bemerkungen aber zeigen an, daß auch die Gesetze des Priesterkodex in Übung waren; vergl. z. B. 1 Sam. 21, 5—7 mit Lev. 10, 10; Ex. 25, 30 2c.; Lev. 24, 5. Der Priesterkodex enthält eine Reihe von Gesetzen, die nach dem Exil keine Existenzmöglichkeit haben z. B. die Gesetze über die Fremdlinge und ihren Schutz und Stellung Lev. 19, 33 2c., c. 25, 47 2c.; vergleiche dazu Neh. 9, 36 bis 37. Dazu gehört auch die Verordnung der Freistädte Num. 35. Somit entstammt also der Priesterkodex der Entstehungszeit des Volkes Israel. — Daß das Deuteronomium denselben zur Voraussetzung hat, ist aus den bereits gegebenen Ausführungen zu ersehen; die frühe Existenz des Deuteronomiums selber wird durch den Blick auf die geschichtliche Zeit, in der es nach W. entstanden sein soll, bestätigt. Was sollen in Josia's Zeit die Verordnungen über Ausrottung der Kananiter Deut. 20, 16 oder Amalekiter 25, 17 2c.; über Eroberungen 20, 10—15, Kriegführung 20, 19 2c.? Deuteronomium spricht freundlich von Edom, vergleiche dagegen Jes. 34 und 63, Jer. 49, 17 2c., Obadja.

Wir werden also recht thun, die Ordnung, in welcher die einzelnen Teile

der pentateuchischen Gesetzgebung im Kanon aufeinanderfolgen, zugleich für die chronologische zu halten. Das bezeugen auch Stellen wie Lev. 27, 34; Num. 36, 13.

Nach allem Vorstehenden sind die Resultate der neueren Kritik nicht derart, daß sie bestimmen könnten, von den herkömmlichen kirchlichen Anschauungen über die 5 Bücher Moses abzuweichen, oder ihren Inhalt in einem andern Sinn aufzufassen, als er selber aufgefaßt sein will, sintemal er das Siegel der Wahrheit in der Unbestechlichkeit, die keine Person ansieht, an sich trägt und vom neuen Testament in seiner Wahrhaftigkeit bestätigt wird. Für den, der das neue Testament annimmt, ist die Annahme des Pentateuchs so wie er vorliegt als des authentischen zuverlässigen Denkmals der Gründung des Volkes Israel und als der Grundlage seines Daseins eine notwendige Folge. An der Geschichtlichkeit der Person Abrahams z. B. hängt schlechterdings auch die Prophetenautorität Christi; man denke nur an Ev. Joh. 8. Es bleibt nur die Wahl zwischen zwei Alternativen: entweder beide Testamente anzunehmen oder beide zu verwerfen. Als Zeugnis Christi für das Vorhandensein auch von Mose selber stammender Schriften kommen in Betracht Stellen wie Joh. 5, 45—47; Lucä 20, 37.

Zur Litteratur vergl. Einleitung in das alte Testament von Dr. H. L. Strack, München, O. Beck 1895. p. 204. Für die Abwehr der modernen Kritik siehe die dortgenannten Schriften von E. Rupprecht: Die Anschauung der kritisch. Schule Wellhausens vom Pentateuch, Leipzig 1893. Das Rätsel des Fünfbuchs Mose und seine falsche Lösung. Gütersloh 1894. Des Rätsels Lösung. Gütersloh 1895 u. 1896.

4. Zweck und allgemeine Kennzeichnung. Die Niederschrift alles dessen, was den Inhalt des Pentateuchs ausmacht, geschah zu dem Zweck, daß dadurch im heiligen Volk das Bewußtsein von der wunderbaren Entstehung seines Volkstums und seiner damit zusammenhängenden einzigartigen Stellung zu Gott und seiner Bedeutung für die Welt lebendig erhalten und für die Bewahrung der ihm anvertrauten und anbefohlenen göttlichen Verheißungen und Gebote eine sichere Grundlage geschaffen würde. — Daher ist Geschichtserzählung und Offenbarung im Wort in diesem Grundbuch Israels unzertrennlich mit einander verbunden. In der Genesis ist mehr Verheißungswort mit Bericht von geschichtlichen Ereignissen verbunden; aber auch streng Gesetzliches fehlt nicht, vgl. c. 17. In den übrigen Büchern mehr Geschichte und Gesetz; aber auch Verheißung fehlt nicht, vgl. Ex. 19, 4—6; 20, 24; 23, 20 ff.; 29, 43—46; 34, 10. Lev. 18, 5; 20, 24; 26, 3—13 u. 42—45 u. s. w. Den Charakter eines Gesetzeskodex trägt am meisten Levitikus; aber selbst dies Buch ist von Geschichtlichem durchbrochen cf. c. 8—10; c. 17, 7; 18, 27—28; 24, 10—23. In Numeri überwiegt das

Geschichtliche den gesetzlichen Teil. Von mancher Seite ist diese Unterbrechung des Ganges der Geschichte durch Stücke gesetzlichen Inhalts als störend empfunden worden, insofern dadurch das Ganze ungenießbar werde; aber es ist eine Grundeigentümlichkeit des ganzen Werks, in der recht augenfällig zum Vorschein kommt, daß Israels Religion und Gesetz im Unterschied von andern Völkern geschichtlicher Art ist. Verheißung wie Forderung stehen im Zusammenhang mit Ereignissen und erwachsen auf dem Boden historischer Thatsachen, vgl. z. B. Gen. 22, 16, Exod. 20, 2. — Von dem Gang der Geschichte ließ sich auch der Verfasser des Pentateuchs in der Zusammenstellung der einzelnen Teile desselben leiten, vgl. Lev. 8, 38; 27, 34; Num. 36, 13; Deut. 1, 5.

Als Ziel der ganzen geschichtlichen Erzählung erscheint die Erhebung Israels zum Volke Gottes; die Grundlage liegt in der Erwählung der Väter; aber eben die Geschichte der Väter zeigt, daß Israels Bestimmung nicht in der Entfaltung und Vollendung der eigenen Volksindividualität aufgeht — was man nach dem Bundesschluß auf Sinai und nach dem Inhalt der Gesetzgebung meinen könnte, sondern daß ihm eine Bedeutung für die ganze Welt zugedacht ist. Die Grundlagen sind umfangreicher angelegt, als daß der Gesetzesbund schon der Abschluß des angefangenen Werkes sein könnte. Wie die Offenbarung Gottes in Israel mit dem gesamten Heilswerk Gottes durch Gen. c. 2—11 in Beziehung gesetzt wird, so ist Israels Bestimmung die: ein Segen für die gesamte Welt zu werden. Dies ist ein Gedanke, der in keines Volkes Herz gekommen ist und von Natur keinem Volke ferner liegt, als dem Israel nach dem Fleisch. Insofern erscheint die **Genesis** als ein Buch, das über das mosaische Gesetz hinausweist; zu den Grundlagen der Patriarchenzeit bringt erst das neue Testament die Erfüllung, mit welchem dieselbe auch innerlich wesensverwandt ist, vgl. Gen. 15, 6 mit Röm. 4 und Gal. 3.

Wie nach vorwärts, so hat auch nach rückwärts die Genesis umfassende Bedeutung. Bei allen Völkern sind die Fäden der Überlieferung zerrissen, welche die individuelle Volksexistenz an das Dasein der Gesamtheit anknüpfen. Nur die Genesis enthält die bis an den Anfang der Dinge zurückreichende geschichtliche Überlieferung.

Durch dieselbe werden die allenthalben unter den Völkern sich in mannigfacher Entstellung sich findenden Reste der Urüberlieferung von Schöpfung, Paradies, Sündenfall, verheißenem Erlöser, Sintflut, Nimrods Gewaltherrschaft erst verständlich und in ihrem Wesen erkannt.

Im übrigen hat die Genesis noch dies Besondere, daß sie die allgemein menschlichen Lebensverhältnisse, das Familienleben in seinen manchfaltigen Beziehungen in das Licht des göttlichen Wortes stellt. Für das Leben in der Grundordnung der menschlichen Gemeinschaft würden uns, wenn wir die Genesis nicht hätten, die biblischen Beispiele und Vorbilder fehlen.

Der Inhalt der Genesis stammt jedenfalls aus der mündlichen Überlieferung der Väter. Neuere Beispiele (vgl. die Sammlung der deutschen Hausmärchen durch die Brüder Grimm) zeigen noch heute die Möglichkeit genauer Überlieferung auch umfangreicherer Stücke. Die schlichte Einfalt ihrer Erzählung ist für die biblische Geschichtserzählung überhaupt mehr oder weniger maßgebend geworden bis zu den synoptischen Evangelien.

Exodus erzählt die Geburt des h. Volkes. Nur unter schweren Wehen gelangt Israel zu einer selbständigen Stellung unter den Völkern, indem es Gott durch Mose aus Ägypten erlöst und auf dem Sinai seinen Bund mit ihm schließt. Wie kein anderes Volk hat Israel das beglückende Gefühl der Befreiung aus Fremdherrschaft erfahren; in der Erhebung desselben folgt es seinem Gott in die Wüste und erlebt dort das außerordentliche Ereignis der persönlichen Offenbarung Gottes. Gott redet mit ihm von Angesicht zu Angesicht; es sind die 10 Gebote, die Grundlage alles Gesetzes und aller Sittlichkeit; er schließt mit ihnen seinen Bund und gibt ihm sein Gesetz. Damit ist die seit dem Sündenfall eingetretene Scheidung zwischen Gott und Menschen aufgehoben. Gott will unter seinem Volk wohnen, von ihm sich priesterlich dienen lassen und es segnen. Unter schreckenden Zeichen ist Gott seinem Volk erschienen, aber im Vordergrund seines Wesens steht doch die Barmherzigkeit, Gnade und Treue. — Die Einwohnung Gottes in seinem Volk ist die Vollendung seiner Gnadenthaten. Da begreift sich die Ausführlichkeit, mit der von der Wohnung Gottes und ihrer Herstellung ge-

handelt wird, liegt doch in der Einwohnung Gottes alles Glück und alle Herrlichkeit Israels beschlossen. — Exodus ist das Dokument seines Bundesverhältnisses zu Gott.

Levitikus zeigt in seinem ersten Teil, wie dem unter seinem Volke wohnenden Gott durch Opfer gedient werden soll. Das Opfer ist das alttestamentliche Gnadenmittel. In einem weiteren Teil aber lehrt dies Buch, wie sich Israel in seinem Leben verhalten soll. Der heilige Gott will unter einem heiligen Volk wohnen. Das große Wort: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" entstammt dem Levitikus. Einen großen Umfang nehmen ein die Verordnungen über Bewahrung vor äußerer leiblicher Verunreinigung und Beseitigung vorhandener Unreinheit. Dieser Abschnitt mutet fremdartig an, aber wir müssen bedenken, daß wir hier auf dem Boden der vorchristlichen Zeit, der Vorbereitungszeit auf das Evangelium stehen. Für das neue Testament haben jene Bestimmungen ihre Bedeutung verloren Gal. 4, 8—11, Kol. 2, 16. Von größter Wichtigkeit aber waren sie in der Zeit der Erziehung auf das Evangelium. Sie waren das stärkste Zeugnis über den verderbten Zustand der menschlichen Natur und schließen sich unmittelbar an Gen. 3 an.— Diese Bestimmungen und Gesetze sind übrigens nicht Israels alleiniges Eigentum, sondern finden sich als ein aus der Urzeit herkommender gemeinsamer Besitz bei allen nichtchristlichen wie vorchristlichen Völkern, ebensowohl wie das Gottesbewußtsein und eine, wenn auch nur stückweise Erkenntnis der zehn Gebote. Alter Besitz scheint aufgefrischt, gereinigt und vervollständigt. Während aber bei andern Völkern Religion und Moral auseinanderfällt und die Volksanschauung meint, mit äußerem Dienst der Gottheit Genüge thun und ihr Wohlgefallen sich erwerben zu können, ist im israelitischen Gesetz Religion und Moral eng miteinander verbunden vgl. z. B. Levit. c. 19.

Wie in Exodus der Gott Israels durch das Gebot des Sabbats sich als Schöpfer der Welt in Erinnerung bringt, so in Lev. 18 und 20 durch seine Verordnungen über die Ehe.

Numeri, hauptsächlich geschichtlichen Inhalts, blickt vorwärts nach dem gelobten Land. Das Volk wird zu einem Heer des HErrn geordnet, das Heiligtum in der Mitte. Israel zieht aus zur Ein-

nahme Kanaans. Aber schon unterwegs hat Israel mehrmals den Zorn des HErrn erregt und im Angesicht des ersehnten Ziels bringt sich die aus Ägypten ausgezogene Generation durch ihren Unglauben um den Einzug nach Kanaan. Hiermit stehen im inneren Zusammenhang die mannigfachen Empörungen wider Mose und Aaron, die durch das unmittelbare Einschreiten Gottes in außerordentlichen Gerichten niedergeschlagen werden, eine erschütternde Verwarnung späterer Geschlechter. — Ein Hauch freudiger Erhebung durchweht den zweiten Teil des Buches. Der zweite Versuch zur Einnahme des Landes gelingt. Feinde werden überwältigt; das Ostjordanland wird in Besitz genommen; aus dem Munde eines Propheten aus der Heidenwelt empfängt Israel die Anerkennung seiner bevorzugten Stellung und die Bestätigung der göttlichen Verheißungen. — An passender Stelle ist im 1. Teil das Gesetz über die durch Berührung eines Toten entstehende Unreinigkeit und deren Beseitigung eingefügt; es ist gegeben inmitten des Absterbens der 1. Generation. Passend schließen sich an den 2. Teil Verordnungen über die Grenzen und Verteilung des Landes; Israel ist ja im Begriff, sein Land einzunehmen, und hat zum Teil schon Heimat gefunden. — Die 2. Zählung, welche keine Mehrung aufweist, zeigt, daß das Volk die 38 Jahre unter dem göttlichen Gericht gestanden ist, aber an Zahl doch nicht wesentlich zurückgegangen ist. Nach dem dermaligen Bestand wird das Land verteilt werden. Die 2. Zählung war also notwendig.

Deuteronomium enthält den Abschied, den Mose mit seinem Volk macht, dem er Befreier, Führer, Bundesmittler und Gesetzgeber gewesen ist. Nach Seite der gesetzlichen Bestimmungen ergänzt und vervollständigt es die frühere Gesetzgebung, so z. B. im Abschnitt über das Prophetentum; im übrigen aber sucht es Israel in das Verständnis seiner durchlebten Geschichte und in das eigentliche Wesen des Gesetzes einzuführen. Aus jener soll Israel die über ihm waltende Gnade erkennen, die eigenes Verdienst ausschließt, so daß es zur dankbaren Liebe gegen seinen Gott erweckt wird, welche die Grundlage und Inbegriff aller Gesetzeserfüllung ist. — Diese letzte Unterredung Mosis mit seinem Volk hat die Bedeutung eines wiederholten Bundesschlusses.

Der Schluß faßt die Zukunft Israels ins Auge: Abfall wird die unausbleibliche Strafe Gottes zur Folge haben, aber den Bußfertigen steht immer der Zugang zu Gottes Gnade offen. Das darauffolgende Lied Moses stellt in allgemeinen Umrissen den Gang der Geschichte Israels dar, und ist so die Grundlage der späteren Prophetie geworden. Der Segen Moses aber preist das Glück Israels, das in seiner Erwählung liegt.

Das Deuteronomium enthält das Testament eines scheidenden geistlichen Vaters und Seelsorgers, der das ihm anbefohlene Volk mit allen Mitteln der Ermahnung auf dem rechten Weg erhalten möchte, doch aber über das Wesen des ihm anbefohlenen Volkes nicht im Unklaren ist und daher mit prophetischem Scharfblick voraussieht, was kommen muß; der aber anderseits auch einen tiefen Einblick in das Wesen des Bundes-Gottes Israels hat und daher mit unerschütterlichem Vertrauen an dem schließlichen heilvollen Ausgang der Geschichte seines Volkes festhält.

5. Übersicht des Inhalts.

Erstes Buch. Genesis oder das Buch der Anfänge.

I. Die Urgeschichte der Menschheit bis zur Aussonderung Abrahams c. 1—11.

1. Einleitung: Die Schöpfung Himmels und der Erde, 1, 1—2, 3.
2. Die Geschichte der adamitischen Menschheit bis zur Sintflut 2, 4—8, 22.

Der Urstand der Menschheit im Paradiese (2, 4—25); der Sündenfall, die Strafen und Verheißungen Gottes (c. 3); die Spaltung der einen adamitischen Menschheit in ein Geschlecht der Gottlosen, Kainiten, und in ein Geschlecht der Frommen, Sethiten, Blüte weltlicher Kultur im Hause Lamechs, des Kainiten, während die dem Henoch widerfahrene Gnade den Segen der Gottesfurcht zeigt, von welcher die Nachkommen Seths durchdrungen sind. (4, 1—5, 31); die natürliche Entwicklung der Menschheit gestört durch den Fall überirdischer Mächte, Umsichgreifen der Sünde in der ganzen Menschheit, das Vertilgungsgericht und die Auswahl Noahs (c. 6—8).

3. Die noachitische Menschheit und ihre Zerteilung in Völker bis zur Auswahl Abrahams c. 9—11.

Der Bund Gottes mit Noah und seinen Nachkommen (9, 1—17); die Trennung der einen noachitischen Menschheit in drei Hauptrichtungen mit verschiedener Bestimmung und Zukunft (9, 18—29) und ihre Ausbreitung über die Erde (c. 10); die Vereinigung der einen noachitischen Menschheit im Abfall von Gott, das Gericht der Sprachenverwirrung und die Völkertrennung (11, 1—9); die Aussonderung Abrahams (11, 10—32).

II. **Die Urgeschichte des Bundesvolkes** c. 12—50.

1. Die Geschichte Abrahams 12, 1—25, 11.

a. Abrahams Glaubensgehorsam, dessen erste Erprobung und Bewährung c. 12—14.

Abraham wird vom HErrn berufen, sein Vaterhaus zu verlassen und ein neues Geschlecht zu gründen. Im Glaubensgehorsam wandert er aus und kommt in das Land der Verheißung (12, 1—9). Sein Neffe Lot mit ihm. In der Teuerung sucht er in Ägypten eine Bergung, und wird samt seinem Weibe bewahrt und gesegnet (12, 10—20). Trennung von Lot. Während nun Lot das Zeitliche sucht, läßt Abraham die Verheißung sich genügen (c. 13). Die Liebe zu seinem Bruder macht ihn zu einem heldenmütigen Streiter im Kriege gegen Kedor Laomor, der HErr aber läßt ihn siegen und durch Melchisedek, den priesterlichen Vertreter vorisraelitischer Gotteserkenntnis als seinen Gesegneten begrüßen (c. 14).

b. Der Bund zwischen Jehova und Abraham c. 15—21.

Der HErr verheißt Abraham nun einen Leibeserben und von diesem eine große Nachkommenschaft und Kanaan als Erbland (c. 15). Nicht aber Hagars Sohn ist der rechte Erbe, denn er ist der Sohn der Vorhaut (des Fleisches) (c. 16), sondern ehe der rechte Erbe geboren wird, muß Abraham den Bund der Beschneidung übernehmen, damit der Sohn der Beschneidung und nicht der Sohn der Vorhaut der Träger der Bundesverheißung werde (c. 17). Der Sara wird aber noch sonderlich, um auch sie zum Glauben zu bringen, die Verheißung eines Leibeserben erneuert (18, 1—15). Während Lots Geschlecht durch Fürbitte Abrahams vom Vertilgungsgericht über Sodom und Gomorrha, in welchen Städten es trotz ihrer Sünden wohnen geblieben war, mit Mühe gerettet, (18, 16—19, 29) und vom heiligen Geschlechte ausgesondert ins Heidentum zurücksinkt (19, 30—38); so wird die Mutter des verheißenen Samens trotz Sünde und Schwachheit inmitten des Heidentums bewahrt (c. 20), der verheißene Same wird geboren, Ismael aber aus dem heiligen Geschlechte ausgestoßen (21, 1—21), endlich Abraham gesegnet und vor Abimelech bewahrt (21, 22—34).

c. Abrahams Vollendung und die göttliche Bundesbesiegelung (22, 1—25, 18).

Abrahams Glaube vollendet sich in der Hingabe des Teuersten an Gott, in der Opferung Isaaks, wofür ihm die Verheißung durch einen Eid versiegelt wird (22, 1—19), und empfängt die Unterpfänder der künftigen Verheißung 1) in der Kunde von Nahors Familie, welche Isaak ein Weib geben wird (22, 20—24); 2) in dem durch Saras Tod veranlaßten Erwerb eines Erbbegräbnisses im Lande Kanaan (c. 23); 3) in der unter sichtbarer Fügung des HErrn geschehenen Verehelichung des Erben der Verheißung (c. 24). Abraham erhält nunmehr noch reichen Kindersegen von Ketura und stirbt (25, 1—11), indem er nach Ausscheidung des Ismael und der anderen Kinder vom heiligen Geschlecht Isaak als Erben hinterläßt (25, 12—18).

2. Die Geschichte Isaaks 25, 19—26, 35.

Nach langem Harren schenkt der HErr der Rebekka die erbetene Leibesfrucht, und zwar Zwillinge, aber von ungleicher Art (25, 19—28). Esau verkauft an Jakob sein Erstgeburtsrecht (25, 29–34). Dem Isaak wird die dem Abraham gegebene Verheißung übertragen und bewährt 1) durch die Behütung Rebekkas in Gerar (26, 1—11), 2) durch Segen an irdischem Gut trotz der Philister Neiden und Hassen, das Isaak geduldig trägt (12—23), 3) durch wiederholte Zusage göttlichen Segens und Schutzes (24—25), also daß Abimelech in Isaak den Gesegneten des HErrn erkennen und sein Bündnis suchen muß (26—31), zu dessen Gedächtnis Isaak den Brunnen Beersaba nennt (32—33).

3. Die Geschichte Jakobs und Josephs c. 27—50.

a. Jakob erlistet sich den Segen und muß in die Fremde ziehen 26, 34—28, 9.

Trotz seines ungöttlichen Sinnes (26, 34—35) soll Esau nach Isaaks fleischlichem Willen Erbe des Segens werden, aber Jakob erlistet sich den Erstgeburtssegen und wird so auf ungöttliche Weise, aber doch in Übereinstimmung mit Gottes Rat und Willen der Erbe der Verheißung (27, 1—29), während Esau mit der Aussicht auf künftige Befreiung vom Joch des Bruders sich begnügen muß (27, 30—40). Jakob muß vor Esau weichen (27, 41), und wandert nach Mesopotamien (27, 42—28, 5); Esau aber nimmt noch mehr ismaelitische Frauen (28, 6–9).

b. Jakobs Wanderschaft 28, 10–32, 2.

Auf dem Wege empfängt Jakob die Bestätigung der Verheißung Abrahams (28, 10–22). Jakob muß in Haran um Rahel und Lea dienen, wird aber vom HErrn in Erfüllung der Verheißung und trotz seiner Sünde mit zwölf Kindern und mit großem Herdenreichtum gesegnet (29, 1—30, 43). Vor Labans Neid muß er zuletzt entfliehen (31, 1—21), aber der Herr behütet ihn vor des Schwähers Rache (31, 22—55) und tröstet ihn durch die Erscheinung der Engelheere (32, 1—2).

c. Jakobs Kampf und Sieg 32, 3—35, 29.

Jakob kehrt nach Kanaan zurück. An der Grenze des Landes muß er im Kampf mit dem HErrn von seiner Unlauterkeit gereinigt werden, Gottes Zorn überwinden. Er steht fest im Glauben und erlangt durch Gebet den Segen (32, 3–32). Nunmehr behütet ihn der HErr vor Esaus Rache und läßt ihn im Frieden im Lande der Verheißung wohnen (c. 33). In Dinas Fall und der Söhne Mordthat an den Sichemiten wird das ins heilige Geschlecht eindringende Heidentum und die Notwendigkeit einer Bergung in Ägypten erkennbar (c. 34). Erst nach dieser Heimsuchung erfüllte Jakob sein Gelübde und empfing dafür die Erneuerung der väterlichen Verheißung (35, 1–15). Jakob verliert Rahel über Benjamins Geburt, erlebt an seinem Sohne Ruben Blutschande und kehrt zu seinem Vater Isaak zurück (16—27). Isaak stirbt und seine Söhne begraben ihn (35, 28—29).

Jakob ist der Erbe der Verheißung, Esau aber wird der Gründer des Edomitischen Völkergeschlechts (c. 36).

d. Josephs Erniedrigung und Erhöhung c. 33—41.

Jakob begünstigt Joseph vor den andern Brüdern; Joseph selber reizt durch Träume von seiner künftigen Oberhoheit die Brüder, daß sie ihn verkaufen (c. 37). Während Judas Heirat mit der Kananiterin und die Blutschande mit der Thamar das eingedrungene Verderben im Hause Jakobs kundmachen und aufs neue auf die Notwendigkeit hinweisen, das heilige Geschlecht von den heidnischen Kananitern abzusondern und in fremdem Land vor Rückfall ins Heidentum zu bewahren (c. 38), wird Joseph in Ägypten, wohin ihn Gott geführt, zum Knecht erniedrigt, bewährt sich aber im Unglück und gelangt durch die Schmach und Trübsal des unverschuldeten Gefängnisses hindurch (c. 39) unter dem Segen Gottes, der ihm die Gabe der Traumdeutung schenkt (c. 40), auf seine Auslegung der Träume Pharaos hin zu der von Gott zum Heile seines Geschlechts zuvor versehenen Hoheitsstellung (c. 41).

e. Joseph und seine Brüder c. 42—45.

Die Brüder, welche vor ihm erscheinen, um Speise zu kaufen, prüft er, ob sie noch des alten Sinnes seien; in der Bedrängnis kommen sie zur Erkenntnis und Umkehr, und nachdem er ihre Sinneswandlung erkannt (c. 42—44), stellt er sich als ihren Bruder dar und lädt sie ein, mit Jakob nach Ägypten zu ziehen (45, 1—24).

f. Jakobs Übersiedlung nach Ägypten c. 45, 25—47, 27.

Jakob zieht nach Ägypten und wohnt im Lande Gosen (45, 25—46, 30). Joseph stellt seine Brüder und seinen Vater dem Pharao dar und versorgt sie dann reichlich, während die Ägypter, um nur zu leben, Pharaos Leibeigene werden mußten (46, 31—47, 27).

g. Jakobs und Josephs Ende c. 47, 28 — c. 50.

Aber dennoch begehrt Jakob nicht, in Ägypten zu bleiben, sondern will in Kanaan begraben werden (47, 28—31); er segnet Joseph in seinen Söhnen Ephraim und Manasse mit doppeltem Segen (c. 48), dann thut er seinen Söhnen insgesamt ihr zukünftiges Geschick kund, gibt insonderheit Juda die Herrschaft unter seinen Brüdern und die messianische Verheißung vom Schilo (c. 49), stirbt dann und wird im Lande der Verheißung bei den Vätern feierlich bestattet (50, 1—13). Joseph tröstet seine Brüder, verordnet seine künftige Bestattung in Kanaan und stirbt (50, 14—26).

Zweites Buch. Exodus oder die Erlösung Israels.

I. **Der Auszug aus Ägypten c. 1, 1—15, 21.**

1. Israels Drangsal c. 1.

Israel, aus einer Familie zum Volke erwachsen, flößt den ägyptischen Königen Sorge ein, und diese suchen seine Vermehrung zu verhindern; der HErr aber wehrt es (c. 1).

2. Die Anstalten des HErrn zur Erlösung Israels c. 2, 1—6, 27.

a. Zur Zeit der höchsten Not wird Mose geboren und vom HErrn

wunderbar erhalten (2, 1—9). Am ägyptischen Hof erzogen (10) verläßt er sein Volk nicht, sondern nimmt sich seiner an und muß darüber fliehen (11—15). In Midian lebt er bis zum Tode des Pharao, jetzt aber erscheint ihm der HErr im feurigen Busch am Horeb und beruft ihn, Israel aus Ägypten zu führen (2, 16—3, 10), beglaubigt ihn durch die Offenbarung und stärkt ihn durch die Verheißung des Gelingens für seine Sendung (3, 11—22), beglaubigt ihn ferner durch Mitteilung von Wunderkräften (4, 1—9, und ermutigt den Verzagten (10—17). Nun zieht Mose, hierzu noch ausdrücklich angewiesen, wieder nach Ägypten, indem er Weisung erhält, was er Pharao vom HErrn zu sagen habe (4, 18—23). Nachdem er selbst noch unterwegs dem Bundesgesetze Genüge gethan, findet er unterwegs zum Zeichen, daß der HErr es war, der ihm erschien, den Aaron; das Volk nimmt ihn als Gesandten Gottes gläubig auf (4, 24—31).

b. Mose richtet seinen Befehl vom HErrn bei Pharao aus, wird aber abgewiesen und das Volk wird desto härter gedrückt (5, 1—21). Durch des Volkes Klagen entmutigt erscheint er vor dem HErrn, wird aber von diesem mit tröstlichen Verheißungen an Israel entsendet (5, 22—6, 9) und dann beauftragt, nochmals zu Pharao zu gehen (6, 10—13). Nunmehr ist seine Ausrüstung vollendet, er tritt nun in das große Werk ein, und deshalb berichtet er hier von seiner Abstammung, damit man wisse, wer es sei, den der HErr zur Erlösung Israels sandte (14—27).

3. Der Kampf Jehovas mit Pharao um das Volk Israel c. 6, 28—13, 16.

Mose erscheint auf Gottes Befehl vor Pharao und erweist seine göttliche Sendung mit den Wundern an seinem Stabe und am Wasser des Nils, aber da sie von den Zauberern auch gethan werden, so bleiben sie wirkungslos (6, 28—7, 25). Die zweite Plage der Frösche bewegt Pharao, Mosen um Hilfe bei Jehova anzugehen, aber nach empfangener Hilfe weigert er den Gehorsam (8, 1—15). Die dritte Plage der Stechmücken erweist Jehovas Macht über die Götter der Ägypter, aber vergebens (16—19). Die vierte Plage der Hundsfliegen bewegt Pharao, gegen das Versprechen der Befreiung von der Plage die Erlaubnis zum Auszuge zu geben, aber nach erlangter Befreiung nimmt er sein Wort zurück (20—32). Die fünfte Plage der Viehpest (9, 1—7), und die sechste Plage der Geschwüre, hervorbrechend in Blattern (8—12), bleiben ohne jeglichen Erfolg, die siebente Plage des Hagels (13—35), die achte der Heuschrecken (10, 1—20), die neunte der Finsternis (21—29), wirken nur augenblickliche Rührungen, bis endlich der HErr ankündigt, daß er die Erstgeburt der Ägypter schlagen werde (c. 11), zugleich aber den Kindern Israel gebietet, das Passahmahl, das Mahl der Erlösung und der Weihe zum heiligen Volk, zu halten (12, 1—28). Als nun der Würgengel die Erstgeburt Ägyptens schlug, da trieben die Ägypter selbst die Israeliten aus Ägypten (29—41). Darum feiert man in Israel das Passah zum Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten (42—51); darum muß, weil der HErr die Erstgeburt Ägyptens schlug und die der Kinder Israels verschonte, diese letztere dem HErrn geheiligt werden (13, 1—16).

4. Der Zug durchs rote Meer und Pharaos Untergang c. 13, 17—15, 21.

Unter der Leitung des HErrn zieht das Volk in der Richtung nach dem Schilfmeer (13, 17—22), als der HErr gebietet, wieder landeinwärts zu ziehen, um Pharao zur Verfolgung anzulocken (14, 1—4). Pharao verfolgt auch wirklich Israel; dieses wird durchs rote Meer trocken hindurchgeführt, während Pharao mit seinem Heere darinnen umkommt (5—31). Da singen Mose und die Kinder Israel dem HErrn ein Danklied. Die machtvolle Errettung aus der Hand Pharaos ist ihnen ein Unterpfand des Sieges über alle feindliche Gewalt, die sie an der Einnahme Kanaans hindern will (15, 1—21).

II. **Der Zug durch die Wüste bis zum Sinai c. 15, 22—18, 27.**

In der Wüste Sur macht der HErr, der Arzt Israels, das bittere Wasser gesund (15, 22—26), erquickt das Volk in Elim, in der Wüste Sin murrt das hungernde Volk, und der HErr sendet Wachteln und Manna (16, 1—36); in Raphidim murrt das dürstende Volk wiederum und erhält Wasser aus dem Felsen (17, 1—7); Amaleks Angriff auf Israel wird auf Moses Beten siegreich abgewehrt (8—16); eben hier bekommen sie durch Mose auf Jethros Rat auch Richter (c. 18).

III. **Die Bundesschließung am Sinai c. 19—24.**

1. Die Vorbereitungen c. 19.

Jehova fragt Israel durch Mose, ob es mit ihm den Bund schließen wolle, es solle sein Eigentumsvolk sein vor allen Völkern, ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk (19, 1—9), läßt sie dann sich heiligen für die Begegnung mit dem HErrn und grenzt den Berg ab (10—15); er erscheint in schrecklicher Majestät und läßt abermals das Volk in gebührende Ferne weisen (16—25).

2. Die zehn Worte vom Sinai und ihre Wirkung c. 20, 1—26.

a. Die zehn Worte des Heiligen c. 20, 1—17.

b. Nachdem das Volk sie gehört, flieht es vor der schrecklichen Majestät des HErrn (18—20), der HErr aber verordnet die künftige Weise der Begegnung Israels mit ihm (21—26).

3. Die Rechte Israels c. 21—23.

a. Was einer dem andern in Israel schuldig sei c. 21, 1—23, 12.

Knechte und Mägde haben als Miterlöste ein Recht auf ihre persönliche Sicherheit, auf Leib und Leben (21, 1—11). Alle Israeliten sind einander Schonung des Leibes und Lebens schuldig, die dawider freveln, sollen den Frevel büßen (12—32). Das Eigentum an Vieh (21, 33—22, 3), am Felde und Getreide (22, 4—5), an vertrautem Gute (6—15), an der dem Vater als Eigentum zugehörigen Tochter (16—17) ist zu achten; Zauberei, Sodomiterei, Götzendienst sind nicht zu dulden; die Fremdlinge, Witwen und Waisen, die Armen sind barmherzig zu behandeln; die Ehrfurcht vor Gott und dem Fürsten soll man bewahren, die Darbringung der Erstlinge nicht versäumen, von Zerrissenem als heilige Leute des HErrn

sich enthalten (18—31); in Rechtshändeln soll man das Recht nicht beugen (23, 1—3), gegen Feinde nicht lieblos sein (4—5), Arme, Unschuldige, Fremdlinge nicht drücken (6—9), den Arbeitstieren, Sklaven, Fremdlingen und Armen das Ruhejahr und den Ruhetag zugute kommen lassen (10—12).

b. Was das Volk insonderheit dem HErrn schuldig sei c. 23, 13—33.

Israel soll dreimal des Jahres vor dem HErrn erscheinen und in der vom HErrn verordneten Weise ihn verehren (23, 13—19). Durch einen Engel werde er sie nach Kanaan bringen; den soll Israel fürchten und ihm gehorchen, mit den Kananitern und ihren Göttern keine Gemeinschaft machen, sondern treu zum HErrn halten, dann werde er es segnen und ihm wider seine Feinde helfen (20—33).

4. Die Bundesschließung c. 24.

Mose vollzieht nach erfolgter Annahme der „Rechte" von seiten Israels den Bund (24, 1—8), die Vertreter Israels halten auf dem Sinai das Bundesmahl (9—11) und Mose wird berufen zu dem HErrn, die Bundestafeln zu empfangen (12—18).

IV. **Die Einwohnung des HErrn in Israel** c. 25—40.

1. Vorschriften über die Errichtung eines Heiligtums und den priesterlichen Dienst c. 25—31.

a. Einleitung: Israel wird zu freiwilligen Gaben für den Bau des Heiligtums aufgefordert (25, 1—9). b. Die Bundeslade (25, 10—22), der Schaubrottisch und der goldene Leuchter (23—40). c. Die Struktur der Wohnung (c. 26). d. Der Brandopferaltar und der Vorhof (27, 1—19). e. Das heilige Öl (20. 21). f. Die Investitur und Weihe der Priester (c. 28. 29). g. Der tägliche Dienst am Brandopferaltar und die Bedeutung des Heiligtums: Wohnung Gottes unter seinem Volk und Stätte des gesegneten Verkehrs mit ihm (c. 29, 38—46). Der Rauchaltar und der Dienst am Rauchaltar (30, 1—10). h. Nachträge. Das bei Volkszählung zu entrichtende Sühngeld soll für den heiligen Dienst verwendet werden. — Waschung der Priester vor Antritt ihres Dienstes im Heiligtum. — Zusammensetzung des hl. Salböls und des hl. Rauchwerks (30, 11—38). i. Die Werkmeister und die Sabbatsruhe (c. 31).

2. Die Unterbrechung des Werks durch Israels Bundesbruch und die Bundeserneuerung c. 32—34.

Das Volk, von seinem Führer sich verlassen glaubend, läßt sich von Aaron ein Gottesbild machen, um ihm zu dienen und unter seiner Leitung weiter zu ziehen (32, 1—6); der HErr will es dafür vertilgen, schont aber auf Moses, des Mittlers, Fürbitte (7—14). Mose eifert für des HErrn Ehre im Lager, die Leviten treten zu ihm (15—29). Der HErr verkündet dem Volke durch Mose, daß er nicht mit ihm ziehen, sondern nur seinen Engel mitsenden wolle (32, 30—33, 3), läßt sich aber durch Israels Buße bewegen, dieses Urteil wieder aufzuheben (4—14), und gewährt dem Mose als Unterpfand der Erneuerung seiner Gnade, daß er seine Herrlichkeit an ihm läßt vorübergehen

Im Wort der Predigt aber offenbart der HErr sein Herz und preist die Herrlichkeit seiner Gnade, die Sünden vergibt, freilich nicht den Verächtern (33, 15—34, 9). Zugleich schärft er dem Volke Israel als Bedingung der Bundeserneuerung von neuem die Enthaltung von den Heiden und ihrem Götzendienste und die treue Beobachtung seines Dienstes ein (34, 10—27). Er übergibt dem Volke die neuen Gesetzestafeln, und läßt von ihm seinen Glanz auf Moses Antlitz leuchten (28—35).

3. Die Erbauung der Stiftshütte und die Anfertigung der Kultusgeräte c. 35—39.

a. Die Vorbereitungen durch die Bestimmung der Arbeitszeit (35, 1—3), das Herbeischaffen des Materials von seiten des Volkes (35, 4—29) und Bestellung der Arbeiter (35, 30—36, 7). b. Die Ausführung des Werks, und zwar der Wohnung (36, 8—38), der Geräte (37, 1—29), des Brandopferaltars, des Beckens und des Vorhofs (38, 1—20). c. Aufzählung des verbrauchten Materials (38, 21—31). d. Verfertigung der Priesterkleidung (39, 1—31). e. Die Übergabe des vollendeten Werkes an Mose, der sie dafür segnet (39, 32—43).

4. Die Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte c. 40.

Die Vorschrift des HErrn (40, 1—15), die Ausführung (16—33), der Einzug des HErrn in das Heiligtum und die Offenbarung seiner Gegenwart in der Wolke (34—38).

Drittes Buch. Leviticus oder das Priestertum des Volkes Israel.

I. Opfer und Priestertum c. 1—10.

1. Die Opferung c. 1—7.

a. Allgemeine Vorschriften rücksichtlich der Gaben, der Weise und der Fälle ihrer Darbringung (c. 1—5), und zwar in betreff des Brandopfers (c. 1), des Speiseopfers (c. 2), des Dankopfers (c. 3), des Sündopfers je des Priesters oder der Gemeinde, oder des einzelnen bei levitischen Verunreinigungen und unwissentlichen Verstößen gegen das Gesetz (c. 4), endlich des Schuldopfers (c. 5) zur Genugthuung für nichterfüllte Pflichten.

b. Vorschriften für die Priester (c. 6 u. 7), betreffend ihre Pflichten und Rechte bei und an den Opfern, und zwar bezüglich des Brandopfers (6, 1—6), des Speiseopfers überhaupt (7—11) und des Speiseopfers der Priester insbesondere (12—16), des Sündopfers (17—23), des Schuldopfers (7, 1—10), des Dankopfers (7, 11—36). Mit 7, 37—38 wird die Opferordnung (c. 1—7) abgeschlossen.

2. Die Einsetzung Aarons und seiner Söhne ins Priesteramt c. 8—10. Vergl. Ex. 28 und 29.

a. Die Weihe der Priester (c. 8) geschieht nach den erfolgten Vorbereitungen (8, 1—5), durch Investitur Aarons, die Waschung, Einkleidung und

Salbung (6—13), und wird beschlossen mit der Opferhandlung, durch welche die Priester entsündigt (14—17), zum Dienste dargestellt (18—21) und geweiht (22—32) werden, und zwar soll die Weihe 7 Tage währen (33—36).

b. Der Amtsantritt Aarons und seiner Söhne (c. 9) geschieht durch abermalige Opfer und Heiligung für sich zur Entsündigung (1—14) und für das Volk (15—21) und schließt mit der Segnung des Volkes und der feierlichen Bezeugung seitens des HErrn, daß er an dem ersten Opfer der geweihten Priester Wohlgefallen habe (22—44).

c. Die Heiligung des Priestertums durch That und Wort Gottes (c. 10), und zwar durch ein Gottesgericht über die ältesten Söhne Aarons, die fremdes Feuer vor Jehova bringen wollten (1—5), sowie einige durch diesen Vorfall veranlaßte Vorschriften über geziemendes Verhalten der Priester bei den Dienstesverrichtungen (6—20).

II. **Die Heiligung Israels für den Dienst des HErrn durch Reinigung des leiblichen Lebens c. 11—16.**

1. Speiseordnung c. 11.

Das dem HErrn geweihte Volk soll sich von unreiner Speise, von der Speise der Heiden, enthalten und nur genießen, was der HErr für rein erklärt (c. 11).

2. Das Gesetz über die Geburt c. 12.

Das Weib, das infolge der Geburt unrein ist vor dem HErrn, soll nicht Gemeinschaft mit dem Heiligen haben, ehe sie sich gereinigt und, um wieder Zutritt zum Heiligtum zu erlangen, ein Opfer dargebracht hat (c. 12).

3. Das Gesetz vom Aussatz c. 13—14.

Der Aussatz macht den Menschen unrein vor dem HErrn, darum soll der Priester den Aussätzigen prüfen und nach gewissen Zeichen über seinen Aussatz Urteil sprechen und ihn nach Befund zur Gemeinschaft des heiligen Volkes zulassen oder davon ausschließen (13, 1—46); ebenso soll der Priester mit Aussatz behaftete Kleider verbrennen lassen (47—59). Ist aber der Aussatz geheilt, so soll der aussätzig Gewesene sich reinigen und durch ein Opfer wieder Zugang erlangen zur Gemeinde Jehovas (14, 1—32). Auch mit Aussatz behaftete Häuser soll man für unrein erklären, nach Befund ganz oder teilweise zerstören oder doch verlassen, und erst nach vollzogener Reinsprechung wieder beziehen (33—53). Schluß des Gesetzes vom Aussatze (54—57).

4. Das geschlechtliche Leben c. 15.

Die geschlechtlichen Ausflüsse des Mannes (15, 2—15), der unwillkürliche Samenerguß (16—17) und der Samenerguß beim Beischlafe (18), der monatliche Blutgang des Weibes (19—24), der krankhafte Blutfluß des Weibes (25—31) verunreinigen, schließen vom Heiligtum und der Gemeinschaft des Volkes aus, fordern Reinigung und Opfer. Schluß (V. 32, 33).

5. Die jährliche Reinigung am Versöhnungstage c. 16.

Da demnach das ganze leibliche Leben unrein ist und jedermann das Jahr über in dieser oder jener Weise der Unreinheit verfällt und damit das

Heiligtum befleckt, so bedarf die Gemeinde Israel als Ganzes einer jährlichen Entsündigung oder Reinigung durch gesteigertsten Opferakt des Hohepriesters selber (vgl. 16, 16). Dieser soll nämlich zu diesem Behufe, und nur zu diesem, einmal im Jahr ins Allerheiligste selbst gehen, um sich und Israel durch Opferblut zu entsündigen und das Heiligtum von der Befleckung durch das unreine Israel zu reinigen (16, 1—28), und das soll alle Jahre geschehen (29—34).

III. **Die Heiligkeit Israels, als des Volkes Gottes, im Leben und Wandel** c. 17—25.

1. Das natürliche Leben c. 17—22.

A. Vorschriften für das ganze Volk.

a. Jehova will, daß sein Volk seine Speise im Heiligtum weihe zur Bekämpfung götzendienerischer Sitten (eine Bestimmung nur für die Wüstenwanderung gültig) (17, 1—9) und des Blut- und Aasgenusses sich enthalte (10—16),

b. das Eheverhältnis heilig halte, wie es dem Volke Gottes geziemt (18, 1—5), Blutschande aller Art (6—18), wie andere Arten von Unzucht und unnatürliche Laster für Greuel achte (19—23), um welcher willen das Land ehedem die Kananiter ausgespieen hat (24—30), und

c. in Thun und Lassen jeder Art vor Gott (19, 1—8) und Menschen sich so verhalte, wie es Gottes Volk geziemt (9—18), insbesondere die physische und moralische Weltordnung respektiere (19—32) und im Lebensverkehr barmherzig, redlich und billig sei (33—37). Denen, welche die c. 18 und 19 verbotenen Laster und Verbrechen begehen, werden nun

d. die entsprechenden Strafen verkündigt, und zwar für Götzendienst und Wahrsagerei (20, 2—8), für die Verachtung der Eltern und die Fleischessünden (9—21).

Mit einer zusammenfassenden Ermahnung zur Heiligung wird geschlossen (22—27).

B. Vorschriften für die Priester insbesondere c. 21 und 22.

Die Priester sollen sich durch Berührung von Toten und Trauerzeichen nicht verunreinigen (21, 1—6 und 10—12), eine makellose Ehe schließen und führen (7—9, 13—15); die mit Leibesgebrechen behafteten Glieder der Priesterschaft sollen vom Priesteramt fernbleiben (16—24). Das Geheiligte darf kein unrein gewordener Priester anrühren oder essen (22, 2—9); auch keine nicht zur Priesterfamilie gehörige Person soll davon genießen (10—16).

2. Das gottesdienstliche Leben c. 23—25.

Israel stellt sich als Volk Jehovas dar, wie im Leben überhaupt, so insonderheit

a. in seinen Festversammlungen, dem Sabbat (23, 3), dem Passah und ersten Erntefest (5—14), dem Feste der Wochen (15—22), dem Feste der Posaunen (23—25), dem Versöhnungstag (26—32), dem Laubhüttenfest (33—44);

b. in dem täglichen Dienst in der Darbringung des Öls für den heiligen Leuchter (24, 1—4) und der Bereitung der Schaubrote (5—9) — wie

ernst es der HErr nimmt mit der ihm schuldigen Ehre, zeigt die Geschichte von der Bestrafung des Gotteslästerers (10—23);

c. in der Feier des Sabbat- (25, 2—7) und Halljahrs (8—12) mit seinen Wirkungen auf den Grundbesitz (13—34) und die persönliche Freiheit des Israeliten (35—55).

Schluß der sinaitischen Gesetzgebung c. 26.

Der HErr verkündet dem nochmals vor Götzendienst und Sabbatsentheiligung gewarnten Volke, welche Segnungen es im Falle des Gehorsams in dem Lande der Verheißung empfangen wird (1—13), sowie die Strafgerichte für den Fall des Ungehorsams, nämlich Vertreibung aus dem Lande und Verstoßung unter die Heiden (11—39), aber auch die schließlichen Wirkungen der Gerichte: die Buße und Wiederaufnahme Israels (40—45).

Anhang zur sinaitischen Gesetzgebung. Die Gelübde c. 27.

Objekte des Gelobens sind Personen (27, 2—8), Vieh (9—13), Häuser (14—15) und Grundstücke (16—25), die mit Ausnahme der opferfähigen Tiere sämtlich gelöst werden konnten, ferner die Erstgeburten (26), die durch Bannung dem HErrn geweihten Personen und Sachen (28 und 29) und die Zehnten (30—33).

Viertes Buch. Numeri. Die Wanderung nach Kanaan.

I. Die Vorbereitungen für den Aufbruch c. 1—10, 10.

1. Die Musterung c. 1—4.

a. Die Zählung der Stämme, Bestellung der Hauptleute (c. 1) und Gruppierung der 12 Stämme um das Heiligtum; Juda ist der Anführer (c. 2).

b. Die Zählung und Bestellung der Leviten für den Dienst am Heiligtum anstatt der Erstgebornen Israels, sie lagern unmittelbar um die Stiftshütte, Mose und das Priestergeschlecht vor dem Eingang. Jedes Geschlecht der Leviten hat seinen besonderen Dienst. Die Erstgeburt ihres Viehes für die Erstgeburt des Viehes Israels. Anweisung zum Dienst. Anzahl (c. 3 und 4).

2. Die Reinhaltung des Lagers: alle levitisch Unreinen bleiben außer dem Lager (5, 1—4). Eingeschoben sind: Gesetze über Erstattung des Verschuldeten (5, 5—10) und über das Gottesurteil bei Verdacht des Ehebruchs einer Frau (5, 11—31) und über das Enthaltsamkeitsgelübde der Nasiräer (6, 1—21).

3. Der Segen für die Wanderung 6, 22—27.

4. Die letzten Begebnisse am Sinai c. 7—9, 14.

a. Die Darbringung der Weihgeschenke von den Stammesfürsten für das Heiligtum (c. 7).

b. Die Einweihung der Leviten (c. 8).

c. Das Passah am Sinai und die Verordnung über das Nachpassah (9, 1—14).

5. Die Zeichen und Signale für die Züge Israels. Der Herr selber ist in der Wolke Israels Führer (9, 15—10, 10).

II. Der Zug Israels vom Sinai bis zu den Steppen Moabs c. 10, 11 — c. 21.

1. Der Zug vom Sinai bis Kades 10, 11—14, 45.

a. Der Aufbruch des Lagers aus der Wüste des Sinai (10, 11—36).

b. Israels Murren über die neuen Entbehrungen der Wüstenwanderung und Gottes Strafgerichte zu Tabeera und bei den „Lustgräbern". Moses erhält 70 Älteste zu Gehilfen (c. 11).

c. Mirjams und Aarons Auflehnung wider Mose und Gottes Eintreten für ihn (c. 12).

d. Die Auskundschaftung des Landes Kanaan, Entmutigung des Volkes durch die bis auf Josua und Kaleb ungläubigen Kundschafter, die Auflehnung des Volkes und die Verkündigung des Strafurteils in Kades (c. 13 und 14).

2. Die 37jährige Irrfahrt in der Wüste c. 15—19 (vgl. 4. Mose 33, 19—36).

Aus dieser Zeit werden berichtet: a. verschiedene Opfergesetze, die Bestrafung eines Sabbatschänders, das Gebot der Quasten an den Kleidern — zum Zeichen, daß die Bundesgenossenschaft nur unterbrochen, aber nicht aufgehoben ist (c. 15); b. die Empörung und Vertilgung der Rotte Korahs, sowie die Bestrafung der murrenden Gemeinde und die Bestätigung des Hohepriestertums Aarons (c. 16. 17), zum Zeichen, wie unverbesserlich dieses Geschlecht und wie notwendig und gerecht das Urteil Gottes über dasselbe ist; c. das Gesetz über Dienst und Einkünfte der Priester und Leviten (c. 18), und d. über die Reinigung von der Todesunreinheit durch die Asche von der roten Kuh (c. 19), letztere Gesetze wieder zum Zeichen, daß die Bundesgemeinschaft zwischen Jehova und Israel nicht für immer aufgehoben ist.

3. Die letzten Züge Israels von Kades bis zur Höhe des Pisga im Gefilde Moabs c. 20—21.

a. Israel nach Vollendung des langen Umherwanderns abermals in Kades, der Pforte Kanaans, Tod der Mirjam (20, 1). b. Der Wassermangel und des HErrn Hilfe, Moses und Aarons Versündigung und Urteil (20, 2—13). c. Verweigerung des Durchzuges durch Edom (20, 14—21). d. Aarons Tod und Eleasars Einsetzung (20, 22—29). e. Sieg über Arad (21, 1—3). f. Umgehung des Landes Edom, auf dem Wege Murren über das Manna und neue Strafen durch feurige Schlangen und Rettung durch Blick auf die eherne Schlange (21, 4—9). g. Siege über Sihon und Og, freudige Erhebung Israels (21, 10—35).

III. **Die Begebenheiten in den Steppen Moabs nebst Verordnungen über die Einnahme und Verteilung Kanaans c. 22—36.**

1. Bileam, seine Weissagungen und sein Ende c. 22—25.

Bileam, ein Prophet aus der Heidenwelt, wird von Balak unter Gottes Zulassung gedungen, um Israel zu fluchen, begibt sich zu Balak, wird aber unterwegs nochmals gewarnt, nichts wider Gottes Willen zu sagen (22, 2—35). Bileam sagt letzteres dem Balak (22, 36—40) und verkündet dann in vier Sprüchen, was Gott ihm eingegeben: 1) daß er Israel nicht verfluchen könne, weil sein Gott ihm nicht fluche (22, 41—23, 10); 2) daß Jehova dies Volk segne und als König unter ihm wohne (23, 11—24); 3) daß Israel in seinem

Erbteile sich ausbreiten und mächtig werden würde (23, 25—24, 9); 4) daß aus Israel ein Herrscher hervorgehen werde, welcher alle seine Feinde zerschmettern wird (24, 10—24). – Bileam, der Feind Jehovas, rächt sich für den entgangenen Gewinn durch den bösen Rat an die Moabiter und Midianiter, Israel durch ihre Töchter zur Teilnahme an ihren Götzenfesten und deren Unzucht zu verführen; Pinehas aber eifert für die Ehre des HErrn und stillt den Zorn des HErrn (c. 25). (Dazu vgl. 31, 7—8).

2. Die Musterung Israels 26, 1—27, 11.

Israel wird in den Steppen Moabs gemustert und empfängt die Verordnung über die Verteilung des einzunehmenden Landes Kanaan (26, 1—56). Hierauf folgt die Musterung der Leviten (57—62). An jene Verordnung schließt sich zufolge der Erbansprüche der Töchter Zelofchads das Gesetz über das Erbrecht bei dem Mangel eines männlichen Erben an (27, 1—11).

3. Moses Tod wird angekündigt und Josua zum Nachfolger geweiht 27, 12—23.
4. Die Ordnung der täglichen und festtäglichen Opfer im Lande der Verheißung (c. 28—30, 1) und die Gültigkeit der Gelübde. Letztere ist bei Hausgenossen (Söhne ausgenommen) abhängig von Zustimmung des Hausherrn 30, 2—17.
5. Der Rachekrieg gegen die Midianiter (c. 31) und zwar

   a. der Kriegszug (31, 1—12), b. das Verfahren mit den Gefangenen (13—18), c. die Entsündigung der Kriegsleute, der Gefangenen und der Beute (19—24).
6. Die Austeilung des transjordanischen Landes an Ruben, Gad und halb Manasse gegen das Versprechen, in der Eroberung Kanaans die Vorhut zu bilden c. 32; die Lagerstätten Israels c. 33, 1—49.
7. Verordnungen über die Einnahme und Austeilung Kanaans 33, 50—36, 13.

Es wird zuerst verordnet, daß die Kananiter samt ihren Heiligtümern auszurotten seien; ihr Land soll unter die Geschlechter Israels verteilt werden (33, 50—56). Sodann werden die Grenzen des Landes Kanaan bestimmt (34, 1—15) und den Leviten ihre Wohnstätten angewiesen (35, 1—8); für die unvorsätzlichen Totschläger werden Zufluchtsstätten bestimmt (35, 9—34); über die Verheiratung der Erbtöchter, resp. über die Erhaltung der Stammgebiete in ihrem Umfange werden Verordnungen erteilt. Erbtöchter dürfen nur innerhalb des Stammes heiraten (c. 36).

Fünftes Buch. Deuteronomium oder die Erläuterung und Einschärfung des Gesetzes.

Erster Hauptteil: Die Abschiedsreden Moses an das Volk c. 1—30.

Überschrift 1, 1—5.

1. Erste oder Eingangs-Rede 1, 6—4, 43.

Mose erinnert das Volk, wie Jehova es zur Einnahme des Landes

Kanaan berufen und zu dem Zweck nach Kades Barnea geführt (1, 6—19), wie es sich aber im Unglauben dawider aufgelehnt und Jehovas Zorn auf sich geladen habe (20—46). Dennoch habe Jehova nach Ablauf der Strafzeit zwar nicht Edom, Ammon und Moab (2, 1—23), aber dafür die Amoriterkönige Sihon und Og und ihre Reiche Basan und Gilead in die Gewalt der Israeliten gegeben (2, 24—3, 17) und Fürsorge zur Einnahme des Landes Kanaan getroffen, denn ihm (Mose) selbst sei der Eingang versagt (3, 18—29). Deshalb möge das Volk hinfort den Bund Jehovas halten, weder Bilder noch Gestirne anbeten, damit es nicht von neuem seinen Zorn auf sich lade und unter die Heiden zerstreut werde, sondern im Lande bleibe, das der HErr ihm geben wird, wiewohl der HErr auch bei der strafweisen Zerstreuung unter die Heiden seines auserwählten Volkes, dem er sich durch außerordentliche Offenbarungen kund gethan, nicht vergessen wird. — Drei Freistädte im Ostjordanland. — (4, 1—43.)

2. Zweite Rede oder die Wiederholung und Einschärfung des Gesetzes 4, 44—26, 19.

In der Überschrift (4, 44—49) kündigt Mose die folgende Rede als Vorlegung des Gesetzes an. Sodann erinnert er an die Verkündigung der zehn Gebote vom Sinai und an den Eindruck, den sie auf das versammelte Volk gemacht habe (c. 5). Dann weist er nach, daß das Wesen aller Gerechtigkeit oder Gesetzeserfüllung, wornach Israel trachten müsse, in der herzlichen Liebe Jehovas, seines Gottes, bestehe, dessen es im glücklichen Besitze Kanaans nicht vergessen solle (c. 6).

Diese Liebe soll Israel erweisen

1) durch treues Festhalten an Jehova, seinem Gotte c. 7—18.

a. Zu dem Ende wird Israel befohlen, die Kananiter mit ihrem Götzendienste auszurotten (c. 7). Eingedenk der göttlichen Zucht und Demütigung, die es in der Wüste erfahren (c. 8), und seiner vielfachen Empörungen wider seinen Gott (9, 1—10, 11) soll Israel vor Selbstüberhebung und Selbstgerechtigkeit sich hüten, damit es in dem einzunehmenden Lande Kanaan nicht bei dem Genusse der reichen Güter dieses Landes seines Gottes vergesse, sondern durch treue Bewahrung des Bundes sich dauernd die Segnungen seines Gottes bewahre (10, 12—11, 32).

b. Zur Erfüllung der Bundestreue gehört aber ferner (vgl. 12, 30), daß Israel nur Eine Stätte seines Gottesdienstes habe (12, 1—14) und Opfermahlzeiten nur an dieser Stätte halte (15 ff.); daß Israel alle Verführer zum Götzendienst und diesen selbst bestrafe (c. 13); daß Israel sich von heidnischen Trauergebräuchen und unreinen Speisen enthalte, dagegen seine Speise heilige durch Festmahlzeiten vor dem HErrn, sowie durch Mitteilen an die Armen. Ein Zehntteil des Einkommens soll dazu verwendet werden (c. 14). Zur Erfüllung der Bundestreue und zur Erhaltung des göttlichen Segens ist endlich nötig, daß Israel Barmherzigkeit erzeige an den Armen im Erlaßjahre (15, 1—10) und allezeit (11) an den Sklaven

und Sklavinnen (12—18). Aber auch dem HErrn soll Israel geben, was es ihm schuldig ist: die Erstgeburt von seinen Haustieren, sofern sie rein ist (15, 19 ff.), die Opfer am Passah, am Feste der Wochen und der Laubhütten (16, 1—17). — In allen Städten soll man Richter und Amtleute einsetzen, welche ohne Ansehen der Person richten (16, 18—20). — Keine Symbole des Astarte- und Baalsdienstes neben dem Altar des HErrn! Kein fehlerhaftes Tier zum Opfer! Götzendiener, wenn ihre Schuld erwiesen, sind zu steinigen (16, 21—17, 7). — Schwierigere Rechtshändel soll man zur Entscheidung vor das Heiligtum bringen (17, 8—13). Wenn aber das Volk sich einen König setzt, so soll er nach dem Gesetze des HErrn sich selber halten, — und auch das Volk darnach regieren (14—20). Den Priestern und Leviten, als den Dienern des HErrn, soll man ihre Opferteile und Erstlinge geben (18, 1 bis 8); die heidnische Wahrsagerei u. dgl. (v. 10) soll Israel fliehen, dagegen sich zu dem Propheten wenden, den ihnen Gott an Moses Statt erwecken wird und ihm gehorchen (v. 9—19). Vor einem falschen Propheten soll Israel sich nicht scheuen (v. 20—22).

Die Liebe Israels zu Jehova soll sich aber weiter erweisen

2) in der Liebe und Barmherzigkeit des einen gegen den andern, als Miterlösten des HErrn c. 19—25.

Zu dem Ende dienen die Bestimmungen über die Zufluchtsstädte für unvorsätzliche Totschläger (19, 1—13), das Verbot, die Grenze des Nächsten zu verrücken (14), das Gesetz, den falschen Zeugen zu bestrafen (15—21). Aus dem Grundsatze der Barmherzigkeit fließen auch die schonenden Bestimmungen über den Kriegsdienst (20, 1—9), die Vorschriften für die Städtebelagerung (10—20). Ebenso dienen der gegenseitigen Achtung der persönlichen Menschenrechte das Gesetz über die Sühnung des von unbekannter Hand verübten Mordes (21, 1—9), das Gesetz über die Behandlung des kriegsgefangenen Weibes (10—14), das Recht des Erstgebornen — welches zugleich das Recht des vom Manne zurückgesetzten Weibes ist (15—17), die Bestrafung des widerspenstigen Sohnes — wobei die väterliche Gewalt ebenso befestigt, als beschränkt wird — (18—21); die Bestattung des Gehenkten, wodurch das Land vor Verunreinigung geschützt wird (22—23). — Ebenso erzeigt sich die Pflicht der Nächstenliebe — und andrerseits die Pflicht der Achtung vor der natürlichen Ordnung der Dinge und die Achtung der Ehre des schwächeren Geschlechts in den Bestimmungen von c. 22. Die Gemeinschaft aber, welcher der Israelit angehört, ist heilig; daher die Bestimmungen über das Bürgerrecht in der Gemeinde des HErrn (23, 1—9), über die Reinhaltung des Lagers auf Kriegszügen (10—14), Beschützung des entflohenen Knechtes; Hurenwesen nicht zu dulden. Verbot des Wucherns am Bruder. Kein Verzug in Bezahlung der Gelübde. Keine Plünderung fremder Feldfrucht (15—25). Eine besondere Verpflichtung hat der Israelit gegen die Verlassenen und Armen, daher die Verordnung des Scheidebriefs für das entlassene Weib, eine Erlaubnis, welche jedoch nicht zur Herunterwürdigung

der Ehe führen soll (24, 1—5). — Freijahr der Neuvermählten. Einschränkung des Pfandrechtes. Todeswürdigkeit des Menschendiebstahls. Warnung vor Aussatzplage. Schonung bei Pfändung. Rücksicht gegen Tagelöhner (6—15). Warnung vor Ungerechtigkeiten im Gerichtsverfahren (16—18) und die Ermahnung, den Bedürftigen bei der Ernte die Nachlese zu gestatten (19—22), endlich die Verordnung über die körperliche Bestrafung (25, 1—3). Eine Liebespflicht schließt ferner auch die Leviratsehe in sich, sofern der Bruder durch sie des verstorbenen Bruders Geschlecht und Namen erhalten soll. Weigert sich der Bruder dieser Liebespflicht, so darf die Witwe ihn beschimpfen (25, 4—10), gemeine Beschimpfung des männlichen Geschlechts durch das weibliche unterliegt strenger Strafe (11—12). Hierauf wird noch zu Ehren der Liebe die Pflicht der Redlichkeit im Handel und Verkehr eingeschärft (13—16), zugleich aber auch die Strenge gegen tückische Feinde Gottes und seines Volkes, wie die Amalekiter (17—19).

Den Schluß der zweiten Rede bilden Verordnungen von gewissen religiösen Handlungen, womit Israel bezeugen soll, daß es alles dem HErrn verdanke und deshalb dem HErrn zum Gehorsam verpflichtet sei (26, 1—19).

3. Dritte Rede. Segen und Fluch c. 27—30.

Nach dem Einzug in Kanaan soll Israel auf dem Ebal und Garizim Steine aufrichten, auf welche das Gesetz des HErrn geschrieben wird als thatsächliches Bekenntnis, daß im Lande Israel das Gesetz des HErrn gilt, und dazu Segen und Fluch des Gesetzes verkündigen (c. 27). Diesen Segen und Fluch legte Mose dann näher dar: und zwar den Segen (v. 1 - 14), dann den Fluch, sowohl im allgemeinen (15—19), als auch im einzelnen in 5 Ansätzen v. 20. 27. 35. 47. 58 (20—68). Nachdem Mose an alles erinnert, was der HErr an Israel gethan (29, 1—8), folgt die Aufforderung, mit dem HErrn jetzt in den Bund zu treten (9—14) unter Hinweis auf die Strafen des Abfalls (15- 28), aber auch auf die endliche Wiederbegnadigung bei ernster Buße und Rückkehr zum HErrn (30, 1—14). Endlich wird das Volk feierlich beschworen, von dem vorgelegten Segen und Fluch den Segen zu wählen (15—20).

Zweiter Hauptteil: Moses Abschied und Tod c. 31—34.

Mose sagt dem Volke und dem Josua des HErrn Beistand bei der Eroberung Kanaans zu (31, 2—8) und befiehlt den Priestern die Aufbewahrung und öffentliche Vorlesung des Gesetzbuches in jedem siebenten Jahre (9—13). Dann empfängt er vom HErrn den Auftrag, ein Lied abzufassen zum Zeugnis wider die Abtrünnigkeit des Volkes (14—23). Endlich wird die Übergabe des zum Abschluß gebrachten Gesetzbuches an die Leviten gemeldet (24—27) und der Vortrag des Liedes vor dem Volke angekündigt (28—30).

Das Lied Moses selbst handelt (vgl. 31, 19) von der unwandelbaren Treue des HErrn gegenüber der Verkehrtheit des treulosen Volkes. Nach einem feierlichen Eingang (32, 1—5) wird der Gedanke: der HErr ist untadelig und gerecht in seinem Walten, Israel aber handelt verderbt und verkehrt, als Thema an die Spitze gestellt und dieser Gedanke dann so ausgeführt, daß zuerst die

Thorheit des Abfalls der Israeliten vom HErrn aufgedeckt (6—18), hierauf der göttliche Ratschluß der Verwerfung und Bestrafung des abtrünnigen Geschlechtes dargelegt wird, in dessen Durchführung ihm nur die Rücksicht auf seine eigene Ehre Einhalt gebietet (19—28); von dem verblendeten Volk ist keine Sinnesänderung zu erwarten, daher das beschlossene Gericht eintreten muß (29—35); doch wenn der HErr auch sein Volk richten muß, — um seiner Knechte willen (vgl. Jesaja 65, 8) wird er sich erbarmen, und nachdem er den Rest zur Erkenntnis gebracht hat, daß er allein Gott sei, wendet er sich zum Gericht über Israels Feinde, die ja zugleich seine Feinde sind, und erlöst sein Volk (36—43).

Nachdem Mose den Segen über alle Stämme Israel, sonderlich den Priesterstamm Levi gesprochen — den übrigens ein anderer, als er, niedergeschrieben hat -- (c. 33), stieg er auf den Berg Nebo, sah das Land der Verheißung, starb und ward begraben. An seine Stelle trat Josua als Führer des Volkes Israel (c. 34).

§ 26.

Das Buch Josua.

1. Den Namen trägt das Buch, weil es die Geschichte der Theokratie unter Josuas Leitung enthält. Es beginnt mit der Berufung Josuas zur Führung Israels 1, 1 ff. und schließt mit seinem Tode 23, 29 ff. Es reiht sich aufs engste an den Pentateuch an, zu dem es sich wie eine Fortsetzung verhält.

2. Als Verfasser bezeichnet die jüdische Überlieferung Josua, indem sie bemerkt, Eleasar, der Sohn Aarons, habe den Schluß gemacht und Pinehas habe noch den letzten Vers hinzugefügt. Man betrachtete innerhalb der Synagoge das Buch Josua als Anhang zum Pentateuch und faßte beide gegenüber den anderen Schriften als Ganzes zusammen. Ohne Zweifel sind Pentateuch und Josua in demselben Zeitalter verfaßt, resp. abgeschlossen worden, und gehören wie ein Ganzes eng zusammen. Aber Josua ist nicht selbst der Verfasser des nach ihm benannten Buches. Wenn wir „das Buch des Frommen" (c. 10, 13) nach 2 Sam. 1, 18 als Chronik Israels, in die das Wissenswerte Jahr für Jahr eingetragen wurde (dergleichen Annalen gab es von Staatswegen auch im alten Rom) ansehen dürfen, so kann das Buch Josua, wie es vorliegt, nicht von Josua selber stammen, denn er als Hauptaugenzeuge brauchte auf keine andere Quelle sich zu berufen; auch fällt ja die c. 19, 47 (vgl. Richt. 18, 27. 29) erwähnte Eroberung von Leschem durch die Da-

niten in die Zeit nach Josuas Tod. Doch sind sicher Aufzeichnungen von Josua oder Zeitgenossen desselben benützt. Vgl. Jos. 24, 26, desgl. 5, 1, wenn anders dort zu lesen ist: bis daß wir hinüberzogen. Dem Abschnitt c. 13 ff. liegen wohl die Verteilungsprotokolle Josuas zu Grunde. Nach c. 15, 63 muß das Buch vor der Eroberung Jerusalems durch David geschrieben sein; denn mit derselben war eine Vertreibung der Jebusiter möglich; auf gleiche frühe Zeit läßt auch c. 8, 28 in Verbindung mit Jesaja 10, 28 schließen, da an letzterem Ort von Ruinen Ais nicht mehr die Rede ist.

3. Zweck des Buches ist der historische Nachweis, wie Gott seine Verheißung erfüllt, die Kananiter vor Israel her vertrieben und Kanaan den 12 Stämmen zum bleibenden Besitz verliehen habe. Vgl. c. 1, 5. 6. Zugleich will es auch eine Darstellung des Lebens und der Thaten Josuas liefern.

Das Buch Josua gehört nach seinem doppelten Hauptinhalt noch zu den grundlegenden Urkunden Israels. Hindeutungen auf den Priesterkodex oder auf das Deuteronomium, soweit dergleichen sich in ihm finden, beweisen nichts für spätere Abfassung, da beide im wesentlichen zu Josuas Zeit schon vorlagen. — Auch im Buch Josua will man das Vorhandensein verschiedener Bearbeitungen nachweisen. Wie mißlich einerseits und unnötig andrerseits das sein kann, mag an 2 Beispielen klar werden. c. 7, 25: und verbrannten sie u. s. w. soll ein deuteronomistischer Zusatz zu dem von P verfaßten Bericht sein; hiebei wird jedoch nicht bedacht, daß die Israeliten die Hütte Achans und was er sonst von nichtlebendigem Gut hatte, v. 24 doch nicht steinigen konnten; abgesehen davon, daß sie wohl die Aase seines Viehbesitzes dürften verbrannt haben. — An Jos. c. 9 sollen 4 Verfasser beteiligt sein, von denen der eine berichtet: die Gibeoniten schließen mit der Mannschaft Israels auf Grund täuschender Angaben einen Friedensvertrag; der andre: sie erlangen von Josua mittels Täuschung und Anbietung der Unterwerfung Schonung; nach dem 3. beschwören die Obersten den Heviterstädten einen Dienstvertrag, hiezu v. 15ᶜ; v. 17—21. v. 23. v. 27; vom 4. endlich stammen die Grundangaben in v. 9ᵇ und 10, sowie in v. 24 und 25. Allein die 4 Teile gehören innerlich zusammen; denn die Mannschaft eines Heeres schließt nirgends einen Friedens-

vertrag; ihre untergeordnete Stellung erlaubt das nicht; desgleichen konnte auch Josua in diesem Fall, da es sich um das Verhältnis eines Volkes zum andern handelte, nicht allein verfügen, denn er war kein absoluter Herrscher, sondern nur der Führer des Eroberungskrieges. Die Grundangaben aber sind schon im Bericht des „ersten" Erzählers notwendig, wenn nicht dem Heer und Josua die Unternehmung der Gibeoniten als sinnlos oder aber verdächtig erscheinen sollte. Umgekehrt fordert das Murren der Mannschaft (v. 18) der 3. „Quelle" den v. 7 der ersten; es erklärt sich daraus, daß diesmal die Mannschaft der vorsichtigere Teil gewesen war und Bedenken geäußert hatte. Natürlich gab es bei Entdeckung des Betrugs sogleich Auseinandersetzungen mit den Gibeoniten; aus ihnen stammt v. 21; Weitschweifigkeiten zu vermeiden sind sie nicht genauer erzählt.

4. Inhaltsübersicht.

Einleitung. Die Ermutigung Josuas für sein Werk 1, 1—9.

Erster Teil: Die Einnahme Kanaans c. 1, 10 — c. 12.

1. Vorbereitungen zum Einzug in Kanaan c. 1, 10—5, 12.

Dazu gehört a) der Befehl an das Volk zur Bereitschaft (1, 10—18) und die Aussendung von Kundschaftern nach Jericho (c. 2), b) der Übergang über den durch ein Wunder Gottes trocken gelegten Jordan (c. 3 und 4) c) die Beschneidung Israels und die Passahfeier zu Gilgal (5, 1—12).

2. Die Eroberung und Unterwerfung Kanaans c. 5, 13 — c. 12.

a) Der Anfang derselben geschah durch den wunderbaren Fall der festen Stadt Jericho (5, 13—6, 27); der Angriff auf Ai ist erst vergeblich; nach geschehener Sühnung der durch Achans Vergehen auf die Gemeinde gebrachten Schuld aber erfolgt die Eroberung dieser Stadt (7, 1—8, 29; nunmehr wird auf dem Ebal und Garizim Dank geopfert und Segen und Fluch für Übertretung und Erfüllung des Gesetzes verkündigt (8, 30—35).

b) Die weitere Eroberung des Landes vollzieht sich durch die Unterwerfung der Gibeoniter, die durch List ein Bündnis mit Israel erlangt hatten, das sie vor Ausrottung bewahrte (c. 9) und die beiden großen Siege über die verbündeten Könige Kanaans im Süden (c. 10) und im Norden (c. 11) mit der Einnahme der festen Städte des Landes. Der erste Teil schließt mit dem Verzeichnis der besiegten Könige Kanaans (c. 12).

Zweiter Teil: Die Verteilung des Landes c. 13—22.

Josua erhält von Gott den Befehl, das ganze Land, obwohl einzelne Distrikte noch nicht erobert sind, an die $9^1/_2$ Stämme zur Einnahme zu verteilen, nachdem $2^1/_2$ Stämme ihr Gebiet schon auf der Ostseite des Jordans empfangen haben; dieses Gebiet wird nach seinen Grenzen beschrieben (c. 13). Es folgt dann die Verteilung des diesseitigen Landes und zwar

a) im Lager zu Gilgal. Hier erhielten ihr Erbteil zuerst Kaleb (c. 14), sodann durchs Los die Stämme Juda (c. 15) und Josef, d. i. Ephraim und Halbmanasse (c. 16 und 17);

b) zu Silo, wo die Stiftshütte aufgerichtet und das zu verteilende Land vorher schriftlich aufgenommen worden war (c. 18, 1—10); hier empfingen die Stämme: Benjamin (11—28), Simeon, Sebulon, Issaschar, Aser, Napthali und Dan (c. 19) ihre Erbteile. Hierauf wurden

c) die Zufluchtsstädte bestimmt (c. 20); den Leviten wurden von den zwölf Stämmen 48 Städte zum Wohnen eingeräumt, davon dreizehn dem Priestergeschlecht zufielen (c. 21), und endlich die transjordanischen Krieger von Josua in ihre Erbteile entlassen, welche einen bemerkenswerten Beweis von der damals im Volk herrschenden theokratischen Gesinnung ablegen (v. 22).

Schluß des Buches c. 23, 24.

Zur festen Gründung Israels in der Treue gegen Jehova versammelt Josua gegen das Ende seines Lebens die Volkshäupter um sich, ermahnt sie zur Meidung aller Verbindung mit den Heiden (c. 23), und erneuert dann auf dem Landtage zu Sichem, unter Erinnerung an alle Wohlthaten Gottes von Abrahams Berufung an bis zur Einnahme Kanaans, den Bund Israels mit Jehova (c. 24, 1—28). Mit dem Lebensende Josuas schließt das Buch (v. 29—33).

§ 27.

Das Buch der Richter.

1. Der Name bezieht sich auf den Inhalt. Unser Buch stellt nämlich die Geschichte der Theokratie zur Zeit und unter der Leitung der Richter dar.

2. Was die Abfassung des Buches anlangt, so geht die jüdische (talmudische) Überlieferung dahin, daß es der Prophet Samuel aus vorhandenen Einzelerzählungen redigiert habe; c. 4 und 5 insonderheit sei von ihm aus dem Buche der Kriege Gottes (vgl. Num. 21, 14) entnommen worden. Richtig ist hier, daß das Buch aus verschiedenen alten, und zwar meist lokalen, Quellen zusammengestellt ist. Was aber die Abfassungszeit des ganzen vorliegenden Buches betrifft, so kommt hier alles auf das Verständnis der Stelle c. 18, 30 an, wo gesagt ist, daß die Nachkommen jenes dem Micha entführten Leviten Priester im Stamme der Daniter waren „bis an die Zeit, da sie aus dem Lande gefangen geführt wurden.“ Wenn diese Worte nicht eine in das schon vollendete Buch gekommene Glosse sind, zu welcher Annahme kein genügender Anhaltspunkt vorliegt, so kann man hier nur an die Wegführung in die assyrische Gefangenschaft denken, und die Zusammenstellung des Buches hat

dann erst nach dem 2 Kge. 15, 29 erwähnten Zug Thiglath-Pilesers gegen König Pekah stattgefunden. Die auf Richt. 1, 21 sich berufende Behauptung, die Abfassungszeit dürfe man sich nicht später denken als in den ersten sieben Regierungsjahren Davids, weil nur solange die Jebusiter noch Jerusalem inne hatten, übersieht, daß jene Stelle nur für das Alter der Quellenschrift, in der sie sich vorfindet und mit welcher sie in das Richterbuch gekommen ist, Beweiskraft hat.

3. Der Zweck des Buches ist, wie aus der Einleitung desselben hervorgeht, kein anderer, als nachzuweisen, daß Israel, so oft es von dem Herrn abfiel, in die Gewalt der Feinde geriet, sobald es aber bußfertig sich zum HErrn bekehrte, wieder Gnade fand und durch von Gott gesandte Richter aus der Drangsal befreit wurde. Man hat diese Weise der Geschichtsbetrachtung zu einer besonderen Eigentümlichkeit des „deuteronomistischen" Bearbeiters der Richtergeschichten gestempelt und Mißfallen daran bezeigt. Indes ist es auch sonst schon Völkern in großen Momenten zum Bewußtsein gekommen, daß Unglück und Glück nicht zufällig komme und daß in der Geschichte die Hand Gottes im Spiele sei. Es tritt uns eben hier die religiöse Geschichtsdarstellung zum erstenmal entgegen. Der dieselbe leitende Gedanke ist dem Verfasser durch die einzelnen Geschichten selber unmittelbar nahe gelegt. Die Wiederholung der gleichen Vorgänge ist nur auf den ersten Blick auffallend; sie erklärt sich daraus, daß wir es in der Geschichte der Richter mit der Erziehung Israels zu thun haben; übrigens verteilen sich die erzählten Ereignisse auf die verschiedensten Teile Israels.

Die Richterzeit war nicht bloß von mancherlei Druck heimgesucht, sie hat auch von herzerhebendem Aufschwung zu berichten; es ist eine aufstrebende Zeit, vgl. c. 3, 2; sie ist das Jünglingsalter Israels, die Zeit kraftvoller, heldenhafter Persönlichkeiten; sie hat daher manches mit dem Heroenzeitalter andrer Völker gemein. Doch ist das nur ihre eine Seite. Es herrschte anderseits doch viel religiöse und politische Zerfahrenheit. Insofern in dem Buch dieser Mangel offenbar wird (besonders in den Anhängen), ist es zugleich ein Hinweis auf den Segen des Königtums. Vgl. c. 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25. — Von übelwollender Kritik wird besonders die Ge-

schichte Gideons in Anspruch genommen. Die Erzählung von c. 8, 4 2c. gehe von andern Voraussetzungen aus, als die vorhergehende. c. 7, 23 habe Gideon ein großes Heer zusammen, c. 8, 4 bloß 300. — Aber auch c. 8, 1—3 hat er nicht mehr; im andern Fall hätten die Ephraimiten bescheidener mit ihm geredet und Gideon hätte nicht begütigend antworten müssen: Eure Nachlese ist besser als meine Ernte. Übrigens brachte ihm die eigene Nachlese keinen geringeren Gewinn (vgl. c. 8, 12). Weiter sagt man: In dem einen Bericht erscheine Gideon als von Gott berufen zum Rächer Israels; in dem andern erscheine er in eigenem Interesse handelnd und den Pflichten der Blutrache genügend. Allein gerade der betreffende Vers c. 8, 19 zeigt, daß Gideon noch aus andern Gründen ihnen nachgejagt hat. Der Sieger kann von Möglichkeit einer Schonung reden, nicht der Bluträcher. Er redet auch mit den Leuten von Suchoth und Pnuel nicht als Privatperson, sondern in allgemeiner obrigkeitlicher Autorität.

4. Inhaltsübersicht.

I. Einleitung c. 1, 1—3, 6.

Israel macht nach Josuas Tod einen guten Anfang mit der Ausrottung der Kananiter, erlahmt aber bald und muß durch den Engel des HErrn in Bochim dafür gerügt und vor der Verführung durch die Kananiter gewarnt werden (c. 1, 1—2, 5). Diese Warnung war vergeblich; die Kananiter wurden dem Volke Israel zum Strick, so daß es die ganze Richterzeit immer wieder abfiel und von Gott gedemütigt werden mußte; doch errettete er das Volk allezeit wieder, sobald es sich bußfertig zu ihm kehrte (c. 2, 6—3, 4).

II. Die Drangsale Israels durch seine Feinde und Gottes Erlösungsthaten durch die Richter, c. 3, 5—16, 31.

1. vom Beginne des Abfalls und der Knechtung bis zur Befreiung von der Herrschaft Jabins. Othniel, Ehud, Samgar, Barak und Debora c. 3, 5 — c. 5.

Zuerst wird Israel unterdrückt von dem mesopotamischen Könige Kuschan Rischathajim und zwar 18 Jahre lang, bis Othniel Rettung und 40 Jahre Ruhe schaffte (3, 7—11), sodann von dem moabitischen König Eglon und zwar 18 Jahre lang, bis Ehud diesen König tötete und die Moabiter schlug und also demütigte, daß das Land 80 Jahre Ruhe genoß (3, 12—30), während innerhalb dieser Zeit Samgar auch eine Schar von Philistern schlug (3, 31); endlich von dem kananitischen Könige Jabin von Hazor, und zwar 20 Jahre lang, bis Barak auf den Ruf der Prophetin Debora mit ihrer Hilfe ein Heer sammelte und diesen Feind aufs Haupt schlug (c. 4). Da sang Debora

ihr Triumphlied. Nach einer allgemeinen Aufforderung zum Preise des HErrn für die mutige Erhebung des Volkes zum Kampfe wider seine Feinde (v. 2) preist die Sängerin Debora 1) die Bedeutung des Siegs (v. 3—11), indem sie a) die glorreiche Zeit der Erhebung Israels zum Volke des HErrn (3—5), b) die schmachvolle Erniedrigung dieses Volks in der jüngsten Vergangenheit (6—8), c) die erfreuliche Wendung der Dinge mit ihrem Auftreten (9—11) in lebhaften Farben schildert. Nach neuer Aufforderung zum Jubel und zur Siegesfreude (12) folgt 2) ein lebensvolles Gemälde von dem Kampf und Siege, in welchem a) das mächtige Herzuströmen der Tapferen im Volke zum Kampfe (13—15), b) die Feigheit der vom Kampfe Ferngebliebenen und die Todesverachtung der wackeren Kämpfer (15^c—18), c) der siegreiche Ausgang (19—22) lebendig dargestellt wird. 3) folgt v. 23—31 die Schilderung des herrlichen Erfolges dieses Kampfes und Sieges, indem nach Verfluchung der unpatriotischen Bürger von Meros (23) die Tötung des feindlichen Feldherrn durch die Jael gepriesen (24—27) und die getäuschte Erwartung der Mutter Sisseras auf reiche Beute verspottet wird (28—30), worauf das Lied mit der aus diesem Sieg geschöpften Hoffnung des Untergangs aller Feinde des HErrn und der immer kräftigeren Erhebung Israels (v. 31) schließt.

2. Die midianitische Bedrängnis und die Rettung durch Gideon. Dessen Geschecht. Thola und Jair. c. 6, 1—10, 5.

Für den wiederholten Abfall wird Israel durch die Midianiter — und zwar viel schwerer als früher — heimgesucht. Auf ihr Flehen um Hilfe straft sie der Herr durch Propheten-Wort (6, 1—10), dann aber erweckt er Gideon dem er selbst erscheint, um ihm anzukündigen, daß er in der Kraft Gottes Israel aus der Midianiter Hand erretten solle (6, 11—24), nachdem er zuvor den Baalsaltar seines Vaters zerstört und Jehova ein Opfer dargebracht (25—32). Gideon sammelt, vom Geiste des HErrn getrieben, ein Heer aus den nördlichen Stämmen, und erbittet sich und erhält von Gott Zeichen für den Sieg (33—40). Das versammelte Heer mustert Gideon (7, 1—8); mit einer kleinen ausgewählten Schar zieht er in den wundersamen nächtlichen Kampf und gewinnt den Sieg (9—22). Er verfolgt die Feinde bis an den Jordan, wo sie von den Ephraimiten, die den Jordan besetzt hielten, erwartet und geschlagen wurden (7, 23—8, 3). Um sie ganz aufzureiben, verfolgt Gideon die Entronnenen bis an die Ostgrenze von Gilead und schlägt sie da aufs Haupt (4—12). Auf der Rückkehr züchtigt er die Städte Sukkoth und Pnuel und tötet die gefangenen Könige Midians (13—21). Nach diesem Siege wollte das Volk dem Gideon das erbliche Königtum übertragen, aber Gideon wies es ab; dagegen meinte er, in seiner Stadt, da ihm Gott erschienen war, ein Heiligtum errichten zu dürfen (22—27). Dafür ereilte aber sein Haus das Gericht Gottes, denn nachdem Gideon selbst in gutem Alter gestorben, vergaß man der Dankbarkeit gegen die Seinen (28—35); dazu warf sich Abimelech durch Ermordung seiner Brüder mit Hilfe der Sichemiten zum Könige auf (9, 1—6). Jotham, der einzige von Gideons 70 Söhnen, der dem Blutbade entgangen war, hält in

einer Parabel den Sichemiten ihr Unrecht am Hause Gideons vor und droht ihnen Gottes Strafe (7—21), welche kurze Zeit darnach zuerst über Sichem hereinbrach (22—49), sodann aber auch den Abimelech erreichte (50—57). — Nach Abimelech verwalteten Thola und Jair die Stämme Israels (10, 1—5).

3. Die Unterdrückung Israels durch die Ammoniter und Philister. Jephtas und Simsons Thaten 10, 6 — c. 16.

a. Als Einleitung zu diesem ganzen Abschnitt wird c. 10, 6—18 berichtet der wiederholte Abfall Israels (6) und dann summarisch die gleichzeitige Strafe durch die Philister und Ammoniter (7—9), endlich die göttliche Zurechtweisung des götzendienerischen Israels (10—16). Mit v. 17 und 18 wird die Geschichte Jephtas eingeleitet. c. 11, 1—11 erzählt uns Jephtas Herkunft und seine Erwählung zum Fürsten und Richter Israels, v. 12—28 die Verhandlung Jephtas mit dem Könige der Ammoniter, v. 29—33 wie Jephta, weil die Verhandlungen vergeblich bleiben, zum Schwert greift und die Ammoniter schlägt, wobei er ein Gelübde thut, das er nach v. 34—40 bei seiner Rückkehr mit der Opferung seiner eigenen Tochter erfüllt. — Die Ephraimiten, wieder eifersüchtig wie unter Gideon überfallen Jephta und die Gileaditen, weil diese die Ammoniter allein bekriegten, werden aber völlig geschlagen (12, 1—6). Jephta richtete noch sechs Jahre das Volk (v. 7). Auf ihn folgen als Richter Ebzan, Elon und Abdon (v. 8—15).

b. Während Jephta das Ostjordanland befreite, lag das Westjordanland unter dem Drucke der Philister (13, 1). Zur Hilfe in dieser Not erweckte der HErr den Simson, dessen wunderbare Geburt ihn als einen Auserwählten Gottes zu erkennen gibt (c. 13). Um an die Philister zu kommen, ehelicht er eine Philisterin und er findet bei der Hochzeitsfeier Anlaß, den Philistern seine Übermacht zu zeigen (c. 14). Die Treulosigkeit seines Weibes und ihrer Eltern reizt Simson zu Rachethaten (15, 1—8). Von Judäern gebunden an die Philister ausgeliefert, zerreißt er die Bande und schlägt die Philister mit einem Eselskinnbacken (9—17). Den müden Streiter erquickt der HErr auf wunderbare Weise (18—20). Aber durch seine Erfolge sicher gemacht, mißbraucht Simson seine gottgeschenkte Kraft zum Dienst der Fleischeslust und verliert sie deshalb (16, 1—21). Er gerät in tiefes Elend, erfüllt aber noch in seinem Tode seinen Beruf und erweist die Macht Gottes über die Feinde seines Volks (22—31).

III. Zwei Anhänge: Michas Bilderdienst (c. 17 und 18) und Gibeas Schandthat (c. 19—21).

1) Die Erzählung von der Einrichtung des Bilderkultus oder der Verehrung Jehovas unter einem Gußbilde durch den Ephraimiten Micha (c. 17), welches die aus ihrem Stammgebiet auswandernden Daniten auf ihrem Zug ihm raubten und in die von ihnen eroberte Stadt Lais-Dan verpflanzten (c. 18), zeigt uns, wie nicht lange nach Josuas Tode schon im Volke die Neigung zu abgöttischer Verehrung Jehovas hervortrat, und wie dieser

Kultus, welcher längere Zeit im Norden des Landes fortbestand, von Anfang an mit Sünde und Ungerechtigkeit befleckt war.

2) Die Schandthat, welche die Bewohner Gibeas an dem (dort übernachtenden) Leviten verüben wollten und dann an seinem Kebsweibe in so schrecklicher Weise wirklich verübten (c. 19), und der Rachekrieg des ganzen Volkes Israel gegen den die Frevler in Schutz nehmenden Stamm Benjamin (c. 20), offenbaren zwar einerseits, wie frühzeitig schon die Sittenverderbnis der Kananiter unter den Israeliten da und dort tiefe Wurzeln geschlagen, anderseits aber auch, wie damals noch die Gemeinde Israels im allgemeinen sich hievon frei zu erhalten trachtete und eingedenk ihrer Berufung zum heiligen Volke Gottes das in ihre Mitte eingedrungene Verderben wieder auszurotten bestrebt war. Endlich aber zeigt die Erhaltung des Stammes Benjamin durch Versorgung der Übriggebliebenen mit Weibern (c. 21), wie damals die Stämme sich noch als ein Ganzes fühlten und keines Gliedes beraubt sein mochten.

§ 28.

Das Buch Ruth

enthält die Geschichte der Moabitin Ruth, der Ahnfrau des Königs David; es will eine vom rein menschlichen wie heilsgeschichtlichen Standpunkt aus bemerkenswerte Partie aus der Vorgeschichte des Hauses David im Gedächtnis erhalten und zugleich den Ursprung des Hauses David, soweit er in den übrigen Geschichtsbüchern noch nicht vorlag, berichten. Vgl. 4, 18—22. Was den Ursprung des Büchleins betrifft, so ergibt sich aus seinem Inhalt, sowie aus dem Zweck der Erzählung nur so viel, daß dasselbe nicht vor den Zeiten der Herrschaft Davids über Israel, und zwar nicht vor dem Höhepunkte der Regierung dieses großen Königs verfaßt worden ist. Es liegt also zwischen der Begebenheit und der Abfassung der Erzählung ein Zeitraum von wenigstens 150 Jahren, woher es kommt, daß der Verfasser seinen Zeitgenossen c. 4, 7 ältere Sitten aus der Zeit Ruths erklären muß. Wer der Verfasser war, ist nicht zu ermitteln. Der talmudischen Überlieferung zufolge hätte Samuel mit dem Richterbuch auch das Büchlein Ruth verabfaßt. — Das Büchlein ist ausgezeichnet durch seine Form und überaus lehrreich durch seine Schilderung israelitischer Verhältnisse im letzten Jahrhundert der Richterzeit. Durch letzteres dient es dem Richterbuch zur Ergänzung.

Inhaltsangabe. c. 1 erzählt, wie es sich fügte, daß die Moabitin Ruth aus dem Moabiterland mit Naemi nach Bethlehem zog; c. 2, wie der HErr sie für die Treue gegen die Schwiegermutter und ihren Anschluß an den Gott Israels auf dem Felde Boas segnete; c. 3, 1—4, 17, wie sie auf Naemis Rat

endlich die Verehelichung mit Boas suchte und erlangte, und c. 4, 18—20, wie sie hiedurch die Ahnfrau des Königs David ward.

§ 29.

Die Bücher Samuels.

1. Die Bücher Samuels bildeten ursprünglich und bilden in den hebräischen Handschriften noch jetzt ein ungeteiltes Ganzes. Die Teilung in zwei Bücher ist von den alexandrinischen Übersetzern ausgegangen und aus der griechischen Übersetzung zunächst in die Vulgata und die anderen Übersetzungen übergegangen. — In der LXX und Vulgata sind diese Bücher mit den Büchern der Könige zusammengezählt und als erstes und zweites Buch der Königreiche (LXX) oder als erstes und zweites Buch der Könige bezeichnet. Im hebräischen Kanon und demgemäß in der lutherischen Bibelübersetzung heißen sie Bücher Samuels (ursprünglich „Buch Samuels"). Beide Benennungen sind richtig. Die erste, weil allerdings in diesen Büchern die Entstehung und Geschichte der Königreiche Sauls und Davids erzählt wird, die zweite, weil Samuel, welcher die Könige Saul und David gesalbt und mit seinem Geiste geleitet hat, der geistige Mittelpunkt der Geschichte dieser Bücher ist

2. Der Verfasser nennt sich selber nicht. Der jüdischen (talmudischen) Überlieferung zufolge, die sich auf 1 Chron. 29, 29 stützt, hat Samuel selbst den Teil bis zu dem Bericht von seinem Tode aufgezeichnet und geordnet, den Rest hätten die Propheten Nathan und Gad verfaßt. Jedenfalls boten die Aufzeichnungen der drei Genannten neben dem Buch des Redlichen II, 1, 18 die Grundbestandteile, die der Redaktor zu einem Ganzen verband. Dieser selbst gehört einer etwas späteren Zeit an. Denn die Bücher Samuels, soweit sie vorliegen, sind erst nach dem Tode Salomos abgeschlossen worden, wie aus I, 27, 6 zu ersehen ist. Daraus, daß I, 9, 9 und II, 13, 18 Ausdrucksweisen aus den Zeiten Sauls und Davids erläutert werden, entnimmt man, aber ohne Sicherheit, daß die Bücher sehr geraume Zeit nach Davids Tod abgeschlossen worden sind.

Aus dem Umstande, daß Augenzeugen berichten, stammt auch die Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Genauigkeit der Erzählungen und Schilderungen der Bücher Samuels.

3) Zum Inhalte haben die Bücher Samuels die Geschichte

des Gottesreiches in Israel vom Ende der Richterzeit bis zum Schlusse der Regierung Davids (1140—1015 v. Chr.). Die Erzählung verfolgt den Zweck, das Königtum in Israel, wie es nach Gottes Willen sein soll, darzustellen. Die (biographische) Ausführlichkeit der Erzählungen von Samuel und David hat ihre Ursache wohl darin, daß beide die Typen des Propheten- und Königtums sind.

Die Bücher Samuelis haben von der Kritik eingehende Behandlung erfahren; sie meint verschiedene Quellen und die Hände von einander unterschiedener Bearbeiter zu erkennen. Es fänden sich paarweis miteinander verwandte Berichte, von denen je der zweite auf den ersten keinen Bezug nehme. Diese Bemerkung gilt höchstens von der Entstehung des Sprichworts: Ist Saul auch unter den Propheten, welches auf zwei von einander sehr unterschiedene Vorgänge zurückgeführt wird, von denen aber jeder dem Zuschauer diese Frage nahe legte. Bei den andern angeführten verwandten Berichten hat man es jedes Mal mit einer andern Sache zu thun; die Wahl Sauls zu Mizpa ist z. B. etwas anderes als seine Salbung; durch letztere erhielt er die innere Qualität, durch erstere seine Stellung im Volk; durch I c. 9, 22 b stehen übrigens beide im Zusammenhang. — In dem Bericht über Samuel-Saul fände sich verschiedene Auffassung der Autorität Samuels; nach der einen Urkunde erscheine Samuel als Reichsverweser mit unbeschränkter Vollmacht, nach der andern, die in I c. 9, 1—10, 16 u. c. 11, 1—11 vorliege, zwar als hervorragender Seher, aber nicht als Regent der Theokratie, vielmehr habe er erst durch sein Verhältnis zu Saul allgemeinere Bedeutung erlangt. Im Hintergrund dieser beiden Berichte aber stünden 2 Zeitalter, das vorexilische, das im Königtum die Vollendung sah, und das nachexilische, das darin Abfall erblickte. Aber nach der einen Seite ist Samuels Stellung übertrieben; es wird sich mit derselben nicht viel anders verhalten haben, als mit der Deboras; der Gehorsam, den man ihm entgegenbrachte, war ein freiwilliger, herfließend aus der Anerkennung seiner Wirksamkeit. In den angeführten Kapiteln hingegen erscheint Samuel in engerem Kreis, aber als Hauptperson in seiner Umgebung, viel auswärts beschäftigt; er salbt den Saul zum König, ja gibt ihm Anweisung und Verhaltungsbefehl c. 10, 8, alles Dinge, die zu dem sonst bekannten Bild Samuels wohl passen.

— Die von der Kritik zu Gunsten Sauls beliebte Herabwürdigung des Propheten ist in den geschichtlichen Thatsachen nicht begründet. -- Für die Zusammenarbeitung verschiedener Quellen in der Geschichte Davids macht man geltend I c. 17, 33, 55 in seinem Verhältnis zu I, 16, 18. Indes ein streitbarer Mann ist noch kein kriegsgeübter; v. 55 aber will Saul etwas von den Familienverhältnissen Davids wissen, da derselbe nun eine öffentliche Bedeutung zu gewinnen anfängt eventuell auch eine Bedeutung für die königliche Familie selber. Die hernachfolgende Unterredung mit Saul war nach c. 18, 1 eine eingehendere. Um die Familienverhältnisse seines Waffenträgers sich zu kümmern hatte Saul keinen äußeren Anlaß gehabt.

4. Übersicht des Inhalts.

Erstes Buch: Das Propheten- und Richteramt Samuels und das Königtum des Saul.

Erster Abschnitt: c. 1—7; die Erneuerung des Gottesstaates durch das Wirken Samuels.

Hanna, das fromme Weib Elkanas, erbittet sich im Heiligtum zu Silo einen Sohn, den sie dann Samuel nennt und dem Dienste des HErrn weiht, wobei sie in ihrem Lobgesang prophetisch die hohe Bedeutung der Geburt ihres Sohnes ausspricht (1, 1—2, 10). Samuel wird in Silo zum Dienst des Heiligtums erzogen inmitten der gottlosen Söhne Elis: während er in Heiligkeit zum Diener Gottes reift, wird Eli und seinem Hause durch einen Propheten der Untergang verkündigt (2, 11—36). Später aber empfängt Samuel selbst vom HErrn die Offenbarung von dem künftigen Gericht Gottes über Eli und damit die eigene Berufung zum Propheten Israels (c. 3). Im Kriege über die Philister erfüllt sich die Weissagung; es ergeht das Gericht über Eli und sein Haus, sowie über Israel, das seine Bundeslade verliert (c. 4). Diese erweist sich nun im Lande der Philister als eine Schreckensmacht (c. 5), weshalb diese sie feierlich zurücksenden (6, 1—18). Die Lade offenbart in Bethsemes auch an Israel die Heiligkeit des über ihr thronenden Gottes und wird zuletzt in Kirjath Jearim aufgestellt (6, 19—7, 1). Nun erst bekehrt sich Israel durch Samuels Wort zum HErrn und nun erst gewinnt es Sieg über die Philister (7, 2—14). Samuel, der Prophet, übt nun auch das Richteramt in Israel (7, 15—17).

Zweiter Abschnitt c. 8—15: Das Königtum Sauls von seiner Wahl bis zu seiner Verwerfung.

Israel sehnt sich nach Ruhe und fordert deshalb durch seine Ältesten von Samuel trotz der Abmahnung beharrlich die Einsetzung eines Königs (c. 8). 1) Der HErr gibt dem Volk in Saul einen König nach des Volkes Sinn, und Samuel salbt den neuen König (9, 1—10, 16); das Volk wählt ihn durchs Los, und nach seinem Siege über die Ammoniter wird er zu Gilgal in seinem Königtum bestätigt (10, 17—11, 15); Samuel aber hält seine letzte

Rede an das Volk (c. 12). — 2) Aus der Geschichte der Regierung Sauls werden dann berichtet a) seine ersten siegreichen Kämpfe gegen die Philister, wobei er sich jedoch durch seine Glaubensschwachheit um Bestätigung seines Königtums bringt (13, 1—14, 46), b) seine übrigen Kriege und Familienverhältnisse (14, 47—52). — Endlich folgt 3) die Erzählung von seinem Ungehorsam gegen Gottes Befehl im Kriege gegen die Amalekiter mit der von Samuel ihm dafür angekündigten Verwerfung von seiten Gottes (c. 15).

Dritter Abschnitt c. 16—31: Sauls Fall und Davids Erwählung. Davids Verfolgung durch Saul.

Während Samuel auf Gottes Geheiß in der Stille den David zu Bethlehem zum König salbt (16, 1—13), weicht von Saul der Geist Jehovas und ein böser Geist fängt an, ihn zu schrecken; David muß kommen, um durch sein Saitenspiel des Königs Herz zu erheitern (16, 14—23). Bald darauf wird David durch seinen Sieg über Goliath dem Volke als Gottesheld bekannt (17, 1—54), von Saul zum Kriegsobersten ernannt und von Jonathan als Freund erwählt (17, 55—18, 5). Aber Sauls Eifersucht erwacht durch Davids Ruhm; er sucht ihn zu beseitigen (18, 6—30), so daß David endlich aus dem Hause Sauls zu Samuel entfliehen muß, wo Saul nun auch erschien, aber David nichts anhaben konnte (c. 19). Jonathan versucht vergebens die Aussöhnung. David muß fliehen (c. 20). Er entflieht nach Nobe, von hier nach Gath; vom König ausgetrieben, verbirgt er sich in der Höhle Adullam, darauf im Lande Moab, endlich wieder im Walde Hareth in Juda (21, 1—22, 5). Saul aber nimmt schreckliche Rache an der Priesterstadt Nobe, weil David hier Unterstützung gefunden hatte. Die Flucht des Priesters Abjathar zu David bringt denselben in den Besitz des heiligen Loses (22, 6—23). Nun zieht Saul auf die Verfolgung Davids aus nach Kegila und von da in die Wüste Siph (c. 23), später in die Wüste Engedi, wo David ihn töten konnte, aber seiner schonte (c. 24). David erbittet für seine freiwilligen Dienstleistungen an einem Festtage von Nabal Speise und bedroht ihn auf geschehene Verweigerung; die kluge Abigail aber besänftigt ihn (c. 25). Saul sucht David wieder auf, und wird zum zweitenmal verschont (c. 26). Nun entflieht David wieder zu den Philistern, erhält Ziklag als Wohnort und kämpft wider Israels Feinde (c. 27). Saul aber gerät in neuen Krieg mit den Philistern und sucht bei der Zauberin in Endor Gottes Ratschluß zu erforschen (c. 28). Während David nicht in den Krieg mitziehen darf und inzwischen mit den Amalekitern kämpft (c. 29. 30), streitet Saul mit den Philistern, erliegt im Kampfe und bringt sich selbst ums Leben (c. 31).

Zweites Buch: Das Königtum Davids.

Erster Abschnitt c. 1—4: Der Anfang des Davidischen Königtums.

David beklagt den Tod Sauls, des Gesalbten des HErrn, und Jonathans, seines Freundes (c. 1). Mit göttlicher Zustimmung kehrt er ins Land Juda zurück, begibt sich nach Hebron und wird von den Ältesten Judas zum

König über Juda gesalbt, während Abner den Isboseth, Sauls Sohn, zum Gegenkönig in Mahanajim erhebt (2, 1—11). Im Bürgerkrieg erlag Abner (2, 12—32), doch währte der Streit so lange fort, bis Abner Isboseth aufgab und die zehn Stämme zum Übergang zu David bestimmte. Er wurde gleichwohl von Joab ermordet (c. 3), ebenso wie auch Isboseth selbst getötet ward, beide aber gegen Davids Willen (c. 4).

Zweiter Abschnitt c. 5—9: Das Königtum Davids über ganz Israel in seiner Macht und Herrlichkeit.

Nach dem Tode Isboseths wird David von allen Stämmen Israels in Hebron zum König über ganz Israel gesalbt (5, 1—5). Er erobert nun die Burg Zion und erwählt Jerusalem zur Residenz des Reiches (6—16), nachdem er zuvor die Philister noch zweimal geschlagen hatte (17—25). Jerusalem wird auch der religiöse Mittelpunkt Israels, indem die Bundeslade feierlich auf den Zion gebracht und in einem Zelte aufgestellt wird (c. 6). Da aber David dem HErrn einen Tempel erbauen will, so wird ihm das zwar verwehrt; denn der HErr hat eine Anregung dazu nie ergehen lassen, und wer ist, der um den Allherrn sorgen müßte oder dürfte? Dagegen verheißt der HErr, daß Er selber Davids Haus bauen, d. h. seinem Königreiche ewigen Bestand verleihen wolle (c. 7). David befestigt nun sein Reich durch Besiegung aller seiner Feinde rings umher und durch Bestellung der Reichsbeamten (c. 8), überhebt sich aber seiner Macht nicht, sondern thut wohl am Hause Sauls (c. 9).

Dritter Abschnitt c. 10—20: Davids Fall. Seine Erniedrigung und Wiedererhöhung. Sünde und Strafe. Buße und Gnade.

Während des ammonitisch-syrischen Krieges (c. 10) begeht David, der in Jerusalem zurückgeblieben war (11, 1), die zwiefache Sünde des Ehebruchs mit der Bathseba und der Ermordung ihres Mannes, des Uria (c. 11). Da Nathan ihn straft, thut er Buße und erhält Vergebung, aber die zeitlichen Strafen der Sünden muß der HErr über ihn und sein Reich kommen lassen. Das Kind des Ehebruchs muß sterben (c. 12), Amnon zur Rache für die Schändung Thamars durch deren Bruder Absalom fallen (c. 13). Dieser flieht hierauf zu seinem Schwiegervater nach Gesur und lebt in der Verbannung, bis er endlich durch List Joabs die Rückkehr erlangt (c. 14). Aber Absalom bleibt nicht ruhig, sondern erregt einen Aufruhr wider David und zwingt den Vater zur Flucht aus Jerusalem (15, 1—16, 14), worauf er seinen königlichen Einzug in Jerusalem hält. Er beschläft auf Ahitophels Rat des Königs Kebsweiber (vgl. 12, 8). Auf Husais Rat unterläßt er, dem Worte Ahitophels zuwider, den David sofort zu verfolgen. Vielmehr will er zusehen, bis ganz Israel sich um ihn sammelt. Während dieser Zeit kann auch David, von allem benachrichtigt, sich rüsten (16, 15—17, 23). Absalom zieht nun wirklich gegen David in den Krieg; sein Heer wird aber geschlagen und er selbst getötet. David aber achtet mehr des Todes Absoloms, als seines Sieges (17, 24—19, 1). David wird nun vom Volk wieder eingeholt und nimmt wieder Besitz von seinem Reich (19, 2—40). Nun entsteht aber Streit zwischen Juda und Israel

über die Einholung des Königs (19, 41—44), und Seba benützt diese Lage zu einem neuen, aber erfolglosen Aufruhr wider David (20, 1—22). Das Reich Davids befestigt sich wieder; daher zum Schluß die Aufzählung der Reichsbeamten (23—26).

Vierter Abschnitt c. 21—24: Beschluß der Regierung Davids. Auch nach Sauls Tode ergeht Gottes Gericht über sein Haus für den an den Gibeoniten verübten Frevel (21, 1—14), David aber kann den HErrn rühmen für die Errettung aus der Hand aller seiner Feinde (21, 15—22). Im letzteren Abschnitte werden als geschichtliche Einleitung zu c. 22 einzelne Thaten der Helden Davids in den Philisterkriegen aufgezählt. In c. 22 preist David den HErrn in einem Dank- und Lobpsalm als Erretter aus allen Gefahren im Kampfe mit den Feinden (2—4), indem er 1) die wunderbare Errettung aus allen Drangsalen der Saulischen Verfolgungszeit unter dem Bilde einer außerordentlichen Gotteserscheinung schildert (5—20) und zugleich den Grund der Errettung angibt (21—28), sodann 2) den Nutzen des göttlichen Beistandes zum siegreichen Kampfe gegen auswärtige Feinde seines Königtums verkündet (29 bis 46), und zuletzt 3) mit wiederholtem Preise Gottes für die ganze Fülle seiner herrlichen Machtthaten schließt (47—51). In seinen „letzten Worten" verkündet er endlich den gerechten Herrscher aus seinem Samen, in welchem die mit ihm begonnene Königsherrschaft zur Vollendung und die ihm c. 7 gegebene Verheißung zur Erfüllung kommen wird (23, 1—7).

Anhang. 1) Die Helden Davids (c. 23, 8—39); 2) die Volkszählung und die Pest (c. 24). Sie werden hier berichtet, weil sie zur Erwerbung der Tenne Aravna führen, in welcher David den Ort erkannte, auf welcher der von seinem Nachkommen (c. 7) zu erbauende Tempel stehen sollte — die letzte für den Gottesdienst wichtige Regierungsthat des Königs David.

§ 30.

Die Bücher der Könige.

1. Die beiden Bücher waren ursprünglich eine Schrift; erst durch die LXX erfolgte die Teilung in zwei Bücher. Die LXX und die Vulgata nennen die Bücher der Könige das 3. und 4. Buch der Könige, indem sie die Bücher Samuelis als 1. und 2. Buch der Könige bezeichnen. Der Talmud nennt die Bücher „das Buch der Könige". — Sie enthalten, wie ihr Name besagt, die Geschichte des Reiches Israel unter den Königen, und zwar von der Thronbesteigung Salomos (1015) an bis zum Untergang des Reiches Juda, näher bis 560. Das Buch enthält aber nicht die persönlichen Schicksale der Könige, sondern die Geschichte der Theokratie. Daraus erklärt sich, daß in dem Königsbuch das Wirken der Propheten einen so breiten Raum einnimmt. Es bildete neben dem

Walten der Könige den anderen Faktor, der die Geschichte der Theokratie bestimmte.

2. Die Geschichtsdarstellung der Bücher der Könige läßt als Verfasser einen Propheten erkennen. Nach talmudischer Überlieferung hätte Jeremia mit Benutzung der in den Büchern selbst genannten und anderer prophetischer Aufzeichnungen diese Schrift verfaßt. Der Verfasser schrieb aber in der zweiten Hälfte des Exils (2. Kön. 25, 27) und sein Aufenthaltsort war das babylonische Exil (a. a. O.). Beides spricht gegen Jeremia als Verfasser, denn dieser müßte die Schrift sonach im 86. Lebensjahre oder noch später verfaßt, und seine Tage in Babel beschlossen haben, während wir ihn zuletzt in Egypten finden. (Vgl. Jer. 43 ff.) Der Verfasser ist uns unbekannt. Die Formel „bis auf diesen Tag“ in I, 8, 8; 9, 21; II, 8, 22, scheint aus den Quellen beibehalten und soll wohl sagen, daß der jedesmalige Thatbestand bis zum Untergang des Reiches dauerte.

3. Als Quellen, aus denen der Verfasser schöpfte, erscheinen die von Propheten wieder aus älteren Schriften zusammengestellten Annalen, welche der Verfasser oft citiert, und zwar folgende: 1) Annalen über die Regierung Salomos, 1. Kön. 11, 41; 2) Annalen über die Könige Judas, vgl. 1. Kön. 14, 29 u. ö.; 3) Annalen über die Könige von Israel, 1. Kön. 15, 31. 16, 5 u. ö. Diese Annalen sind aber mit den amtlichen Aufzeichnungen in den Staatsarchiven nicht zu verwechseln; solche gab es wohl in Juda, in Israel aber werden sie nicht erwähnt; es sind vielmehr Privatschriften von Propheten, welche als Zeitgenossen der betreffenden Könige das Wichtigste aus ihrer Regierung aufzeichneten. Auch die Geschichte Elisas scheint aus einer besonderen Quelle zu stammen, ebenso die vom Angriff Sanheribs.

4. Der Verfasser verfolgt bei seiner Geschichtsdarstellung den Zweck, zu zeigen, wie das Israel der beiden Reiche durch die Grundsünde des Götzendienstes und durch beharrliche Verachtung des prophetischen Wortes von Stufe zu Stufe des inneren und äußeren Verderbens herabsank, bis Gottes strafende Gerechtigkeit es in das Exil dahingab, wie aber Juda mit seinem davidischen Königtum auf Grund der Verheißung (2. Sam. 7) auf Wiedererhebung aus

diesem Abgrund hoffen darf, wenn es der Predigt, die in der Geschichte seiner Vergangenheit enthalten ist, das Herz nicht verschließt. Wie alle historisch-prophetischen Schriften des A. T., so ist demnach auch diese eine Lehrschrift. Die Geschichte wird erzählt zum Zweck der Lehre.

Von seiten der Kritik wird behauptet, das Bild der geschichtlichen Vergangenheit sei in den Büchern der Könige durch eine sehr einseitige Auswahl des Stoffes alteriert worden, welche von spezifisch religiösen Gesichtspunkten ausgehe; der Schwerpunkt der Überlieferung sei damit verschoben; und nicht allein dies, sondern der ursprüngliche Stoff sei verfärbt d. h. in falschem Lichte dargestellt, indem das israelitische Königtum und sein Kultus als illegitimer dargestellt werde, was beides nicht der Fall gewesen sei. — Die letztere Behauptung steht mit den Quellen und der sonstigen Schrift in offenbarem Widerspruch. Jerobeam I ist ja nach dem Bericht von einem Propheten des HErrn eingesetzt; nur die Ewigkeit war seinem Königtum nicht verheißen. Im Leben Elias und Elisas lesen wir freilich nichts von einem Kampf gegen das goldene Kalb; es war Schlimmeres zu bekämpfen, der Abfall zu Baal. Bemerkenswert aber ist, daß ein mit dem Kultus nicht zusammenhängender Ort, der Karmel, zur Volksversammlung gewählt wurde. Der Baalsdienst wurde durch den vom HErrn erwählten König Jehu abgethan: als aber dieser mit seinem Geschlecht im Kälberdienst hängen blieb, sehen wir die Propheten — lange vor dem Exil — den Kampf gegen dieses Unwesen mit aller Kraft aufnehmen, vgl. Amos und besonders Hosea, so daß also die Darstellung unsres Verfassers lediglich auf der Linie dieser in der letzten Blütezeit des israel. Reichs auftretenden Propheten sich hält. — Daß aber unser Verfasser aus dem ihm vorliegenden Stoff hauptsächlich religiös Bedeutsames auswählte, ist bei dem Geschichtschreiber des Volkes der Heilsgeschichte nicht befremdlich, sondern natürlich, jene Auswahl also keine Alterierung des geschichtlichen Bildes.

Da der Verfasser vom Ende der Entwicklung aus dieselbe überblickt, so lag es ihm nahe, die einzelnen Begebenheiten einer pragmatischen Würdigung zu unterziehen, welche aus dem angegebenen Grund religiöser Art sein mußte.

Die synchronistischen Angaben sind für die bibl. Chronologie höchst wertvoll; sie scheinen auf Überlieferung zu beruhen, nicht auf Berechnung des Verfassers, der z. B. gewiß nicht im andern Fall den König Ahasja und seinen Nachfolger Joram den einen im 17., den andern im 18. Jahr Josaphats die Regierung hätte antreten lassen, nachdem er doch dem ersteren eine 2jährige Regierung zugeschrieben (I, 22, 52 u. II, 3, 1).

5. Inhaltsübersicht.

Erster Teil I, 1—11: Die Geschichte der Regierung Salomos.

I. Salomos Regierungsantritt c. 1. 2.

Der Versuch Adonjas bei zunehmender Entkräftung Davids, den Thron an sich zu reißen (1, 1—10), bewog den David, Salomo zum König salben zu lassen (11—40), worauf Adonja zum Altar sich flüchtete und unter der Bedingung ruhigen Verhaltens Verzeihung erhielt (41—53). Nachdem David seine letzten Aufträge erteilt, starb er (2, 1—11), und es trat Salomo die Regierung an (12). Diese befestigte er durch Bestrafung der Empörer, nämlich des wortbrüchigen Adonja (13—25) und seines Anhangs (26—35), und durch Vollziehung der letzten Aufträge Davids (36—46).

II. Die Herrlichkeit des Reiches Salomos c. 3—10.

Nachdem Salomo mit der Tochter Pharaos sich vermählt (3, 1—3), erfleht und erlangt er zu Gibeon bei feierlicher Opferung Jehovas Segen für seine Regierung (4—15). Als Beweis der ihm verliehenen Weisheit dient der v. 16—28 mitgeteilte Urteilsspruch. Die Macht und Herrlichkeit des Reiches Israel unter Salomos Herrschaft beweist die Liste der obersten Reichsbeamten (4, 1—6) und der Amtleute Salomos und ihrer Bezirke (7—19), und des Volkes Wohlstand (v. 20). Ferner wird die Herrlichkeit des Reiches Salomo ersehen aus der weiten Ausdehnung desselben (5, 1), der königlichen Pracht (5, 2—8), sowie dem weithin strahlenden Ruhme der alles umfassenden Weisheit seines Herrschers (9—14). — Den Höhepunkt aber erreicht die Herrlichkeit des Reiches Salomos durch den Tempelbau. Salomo trifft hiezu Vorbereitung durch Erwerb des Baumaterials (5, 15—26) und Aushebung von Frohnarbeitern (27—32). Den Tempelbau selbst beschreibt c. 6, und zwar: v. 1 die Zeit, v. 2—10 die Anlage und Größe des Tempelhauses, woran v. 11—13 die dem Salomo während des Baues gewordene göttliche Verheißung anreiht, sodann v. 14—36 den inneren Ausbau und Schmuck des Heiligtums. In c. 7, 1—12 folgt dann die Beschreibung des nach dem Tempel gebauten königlichen Palastes, und nach dieser endlich 7, 13—51 der Bericht über die von dem tyrischen Künstler in Metall ausgeführten Säulen der Vorhalle und die verschiedenen Tempelgeräte. Die Einweihung des Tempels geschah dann in drei feierlichen Akten: 1) der Überführung der Bundeslade und Stiftshütte mit ihren Geräten in den Tempel, nebst den von Salomo dabei gesprochenen Worten (8, 1—21); 2) dem Weihegebet Salomos (22—53), 3) der Segnung der Gemeinde samt

den Opfern und der Festfeier der Gemeinde (54—66). Salomo erhält in einer Gottesoffenbarung die Zusage der Erhörung seines Weihegebetes (9, 1—9). Den Bericht vom Tempelbau schließen die summarischen Notizen über die Mittel Salomos zu seinen Bauten (10—28). Den Schlußstein zu dem Bericht von Salomos Herrlichkeit gibt endlich die Erzählung von dem Besuch der Königin von Saba (10, 1—13) und von Salomos Reichtum und Pracht (14—29).

III. Salomos Fall und Gottes Strafen c. 11.

Da aber Salomo alt ward, ließ er sich durch seine fremden Weiber bethören, neben Jehova fremden Göttern zu dienen (11, 1—8); dafür verkündete ihm Jehova durch den Propheten die zukünftige Teilung des Reichs und die demnächstigen Angriffe verschiedener Widersacher (9—13). Solche erheben sich in dem Edomiter Hadad (14—22), in Reson (23—25), endlich in dem Ephraimiten Jerobeam mit seinem Empörungsversuch (26—40).

Mit v. 41—43 wird die Geschichte Salomos abgeschlossen.

Zweiter Teil I, c. **12**—II, c. **17: Die Geschichte der Reiche Israel und Juda bis zum Untergange des ersteren.**

I. Von der Spaltung des Reiches bis zur Thronbesteigung Ahabs c. 12—16, 28. Die Sünde Jerobeams in Israel, Abfall und Bekehrung im Hause Judas.

Die zehn Stämme fallen vom Hause David ab und gründen unter Jerobeam das Reich Israel mit gesondertem Königtum und Gottesdienst (c. 12). Gegen den abgöttischen Kultus in Bethel ergeht die Weissagung Gottes (c. 13, 1—10), deren Ernst sofort an dem Propheten erwiesen wird, der sie auszusprechen hatte (11—32), aber ohne daß Jerobeam umkehrt (33—34). Ahija weissagt nun dem Jerobeam die Ausrottung seines Hauses, seinem Reiche aber den Untergang (14, 1—18). — Im Reiche Juda führt Rehabeam nach anfänglich guter Regierung den Götzendienst ein und wird dafür von Jehova der Gewalt der Heiden preisgegeben (14, 21—28). Abija, sein Nachfolger, teilt die Gesinnung Rehabeams, nur um Davids willen verlieh Jehova seinem Throne Bestand im Kriege wider Israel (15, 1—8). Asa thut den Götzendienst ab, aber im Kriege gegen Israel ruft er die Syrer zu Hilfe (9 bis 24). — In Israel erfüllt sich in der Ermordung des Nadab durch Baësa das Gericht über Jerobeam (15, 25—31), in dem raschen Untergang des Hauses Baësas aber wie des Mörders Simri der Fluch über die Sünde Jerobeams (15, 33—16, 20). Dennoch bleibt Omri in dieser Sünde und steigert sie zum höchsten Grad (16, 21—28).

II. Von der Thronbesteigung Ahabs bis zum Tode Jorams von Israel und Ahasjas von Juda I, c. 16, 29—II, c. 10, 27. Der Baalsdienst und die Propheten Jehovas.

1. Von dem Kälberdienst Jerobeams schreitet Ahab, unter dem Einfluß seiner phöniz. Gemahlin Isebel, fort zum Baalsdienst (I. c. 16, 29—34). Als Strafe hiefür kündet Elija, der Prophet, eine Dürre und Hungersnot an; er selbst wird während derselben zum Zeichen für das Volk, daß Jehova, der ihn

sendet, der rechte Gott sei, wunderbar erhalten; in derselben Wunderkraft erhält er die Witwe, die ihn aufgenommen, und erweckt ihren Sohn vom Tode (c. 17). Nachdem Ahab durch das schwere Strafgericht so weit mürbe gemacht worden ist, daß er dem Propheten gehorcht, so wird auf dem Karmel vor allem Volk der Beweis geführt, daß Jehova der rechte Gott sei, zugleich aber an den Baalspropheten das Gericht vollstreckt (c. 18). Hierauf beugt sich aber Isebel noch nicht vor Jehova, sondern läßt Elija verfolgen, welcher, innerlich angefochten ob der Erfolglosigkeit seines Wirkens, in die Wüste flieht, von Jehova aber auf dem Horeb zurechtgewiesen und getröstet wird (19, 1—18). Elija muß in Elisa einen Nachfolger berufen (19—21). Der doppelte Sieg Ahabs über Benhadad lockt ersteren abermals zur Bekehrung (c. 20). Die Beraubung und Ermordung Naboths aber wird endlich Anlaß zur Verkündigung des Strafgerichts über Ahab nnd Isebel; doch demütigt sich Ahab und das Gericht wird bis nach seinem Tode verschoben (c. 21). — In Juda läßt sich Josaphat trotz prophetischer Warnung zu einem gemeinschaftlichen Feldzug wider die Syrer zu Ramoth verleiten, muß aber in dem unglücklichen Ausgang Gottes Mißfallen an dieser Verbindung inne werden (22, 1—40). Seine eigene Regierung ist glücklich, soweit er dem HErrn folgt, unglücklich, wo er sich (wie in der Fahrt nach Ophir) mit Israel einläßt (41--51). — In Ahabs Wegen wandelt Ahasja in Israel (22, 52—54). Auch ihm tritt Elija entgegen, und zwar erst seinen Boten, dann ihm persönlich, und verkündet ihm Gottes Strafgerichte für seinen Abfall (II, c. 1).

2. Nachdem Elija gen Himmel gefahren, wird Elisa sein Nachfolger (2, 2—13) und erweist sich sofort durch seine Wunderthaten als den Propheten Gottes (14—25). Joram wendet sich vom Baalsdienst, doch nicht von der Sünde Jerobeams (3, 1—3); in dem mit Josaphat gemeinsam unternommenen Kriege gegen die Moabiter findet er Errettung um seines frommen Verwandten und Bundesgenossen willen (4—27). In der Gemeinde der Gläubigen bezeugt sich Jehova als den rechten einigen Gott durch die Wunderthaten des Elisa. Der Prophet mehrt der Prophetenwitwe das Öl im Krug (4, 1—7), erweckt der Sunamitin Sohn von den Toten, (8--31), heilt den Syrer Naëman vom Aussatz und belegt damit den Gehasi (c. 5), macht das Eisen des armen Prophetenschülers schwimmend (6, 1—7), schlägt die Syrer vor Dothan, die ihn fangen wollen, mit Blindheit (8—23), weissagt in der Hungersnot in dem von Benhadad belagerten Samarien Gottes Hilfe und den Untergang des Ungläubigen (6, 24—7, 20) und verhilft durch sein Ansehen der Sunamitin zu ihrem Eigentum (8, 1--6). (Die meisten dieser Wunder, besonders die zum Wohl des Reiches, fallen in die Zeit der Dynastie Jehus). Endlich kommt die dem Elija (I, 19, 15) in Aussicht gestellte Zeit der Heimsuchung über Israel und das Haus Ahabs und so muß Elisa dem Hasaël zu Damaskus, dem Feinde Israels, das Königtum verkünden, damit dieser eine Zuchtrute für das abgefallene Israel werde (7—15). — Indes richtet Josaphats Sohn Joram, Ahabs Schwiegersohn, auch in Juda den Baalsdienst auf und empfängt den gerechten Lohn (8, 16—24).

Auch Ahasja dient dem Baal. Er wird samt Joram von Gott gezüchtigt durch die Hand des Hasaël (25—29). Das Endgericht über den Baalsdienst ergeht durch Jehu, welchen Elisa zu dem Ende salben ließ (9, 1—10). Jehu erhebt sich wider Joram, tötet diesen, sowie Ahasja von Juda und endlich Isebel (11—37), sowie die 70 Söhne Ahabs in Samarien, die Brüder Ahasjas von Juda und die übrigen Glieder der Ahabschen Dynastie (10, 1—27).

III. Von Jehu in Israel und der Athalja in Juda bis zum Untergang des Reiches Israel II, c. 10, 28—II, c. 17. Die letzte Gnadenfrist und das Schlußgericht Israels; der Anfang des Endgerichtes über Juda.

1. Jehu in Israel hat zwar den Baals-, aber nicht den Kälberdienst abgethan, deshalb muß Hasaël das Strafamt am Reiche Israel vollziehen (10, 28—36). In Juda reißt Athalja die Herrschaft an sich und rottet fast das ganze Haus Davids aus. Doch erhält der HErr den Joas, und er wird nach Athaljas Sturz durch den Hohepriester auf den Thron gesetzt (c. 11). Er regiert gottesfürchtig, so lange Jojada ihn leitet, und repariert den Tempel (12, 1—16), ändert aber nach Jojadas Tod seinen Sinn und wird durch Hasaël gezüchtigt, dessen Rückzug er sich durch die Tempelschätze erkauft (17—19); zuletzt erschlagen ihn seine Diener (20—22). — In Israel währt unter Joahas wie die Sünde, so auch die Züchtigung durch Hasaël fort (13, 1—9); ebenso sündigt Joas (10—13); weil er aber den sterbenden Elisa als den wahren Schutz Israels erkennt, so verheißt ihm dieser Sieg über die Syrer (14—19). Den Elisa beglaubigt der HErr noch im Tode als seinen Propheten (20—21) und erfüllt alles, was er dem Joas verheißen (22—25). — In Juda folgt auf Joas Amazja, welcher fromm regiert, ohne aber den Höhendienst abzuthun; Joas von Israel, den er im Übermut herausgefordert, schlägt ihn und plündert Jerusalem; Amazja findet sein Ende, wie sein Vater, durch eine Verschwörung (14, 1—22). — In Israel folgt auf Joas Jerobeam II., der die Grenzen Israels wiederherstellen konnte trotz seiner Sünde, weil Jehova Israels sich noch einmal erbarmte (23—29). — In Juda folgt Asarja = Usija, ein im ganzen frommer König, der aber für seine frevelhafte Anmaßung priesterlicher Rechte mit Aussatz gestraft wird (15, 1—7). — Mit Sacharja in Israel erlischt der göttlichen Vorausbestimmung gemäß (10, 30) das Haus Jehus (8—12).

2. Sallum, der Mörder des Sacharja, findet seinen Lohn durch Menahem (c. 15, 13—16). Menahem wird samt seinem Lande dem König von Assur zinspflichtig (17—22). Seinen Sohn Pekaja erschlägt Pekah (23—26), unter dessen Regierung Assur das Reich schmälerte (27—31). — In Juda folgt Jotham; er war im ganzen fromm, aber die Höhen ließ er bestehen. Jehova bereitet nun die Zuchtrute auch für Juda (32—38). Ahas fällt vom HErrn ab zum offenbaren Götzendienst; wider ihn ziehen Rezin und Pekah, und er rettet sich dadurch, daß er sich Assurs Hilfe erkauft (16, 1—9). Den Salomonischen Brandopferaltar ersetzt er durch einen nach dem Muster des

Damaszenischen erbauten und auch sonst vergreift er sich am Heiligtum (10—20). — In Israel fällt Hosea von Assur ab und sucht im Bunde mit Ägypten sein Heil; dafür macht Salmanassar von Assur dem Reiche Israel ein Ende (17, 1—6). Dies ist das Endgericht des HErrn über den Abfall der zehn Stämme, welche durch Jerobeam verführt, durch die Propheten sich nicht mehr hatten wenden lassen (7—13). In das Land Israel sandte ein späterer König (Asarhaddon) Kolonisten aus verschiedenen Provinzen seines Reiches (24). Diese dienten ihren Göttern, und als Jehova die Löwen geschickt, auch Jehova (25—33), und an diesem Mischkult hielten die Samaritaner fest [bis zum Ende des Exils, wo sie sich zum Monotheismus wendeten] (34—41).

Dritter Teil: Die Geschichte des Reiches Juda nach der Zerstörung des Reiches Israel bis zum babylonischen Exile II, c. 18—25. Die letzte Gnadenfrist und das Endgericht Judas.

1. Hiskia rottet den Götzendienst aus und stellt den Jehovadienst mit allem Ernste wieder her (18, 1—8); Jehova errettet ihn bei dem Einfall Sanheribs auf sein gläubiges Gebet, während er Samarien in Assurs Hand gibt, und vertilgt das Heer der Feinde vor Jerusalem (18, 9—19, 37). Ebenso errettet der HErr den Hiskia zu Anfang der Sanherib'schen Invasion auf sein Gebet von tötlicher Krankheit (20, 1—11). Da aber Merodach Baladan den Genesenen beglückwünscht, vergißt er seine Pflichten gegen Gott und es wird ihm dafür das Gericht über sein Haus verkündet (12—21). — Manasse richtet den Götzendienst wieder auf und baut den Götzen in den Vorhöfen des Tempels Altäre; deshalb läßt Gott ihm und dem Volk die Zerstörung Jerusalems und die Verstoßung des übrigen Volkes verkünden. Manasse selbst wird in die assyrische Gefangenschaft geführt, da er aber Buße thut, setzt ihn der HErr wieder ins Reich. Er stellt nun den Götzendienst ab (21, 1—18), aber Amon richtet ihn wieder auf (19—26). Josija stellt den Tempel wieder her (22, 1—7), und durch die Drohungen des Gesetzbuches, das bei der Tempelreparatur aufgefunden wird, sowie durch die Worte der Prophetin Hulda erschreckt (8—20), läßt er dem Volk das Gesetz vorlesen, erneuert den Bund (23, 1—3) und rottet nun allen Götzendienst nicht bloß in Jerusalem und Juda, sondern auch in Bethel und allen Städten Samariens aus (4—20); er stellt eine herrliche Passahfeier an (21—23). Aber trotz alles Eifers konnte Josija das Gericht nur aufhalten, nicht abwenden. Josija selbst wird in der Schlacht bei Megiddo weggerafft (24—30).

2. Joahas, vom Volk zum König erwählt, wird von Necho nach Ägypten geschleppt (23, 31—35) und statt seiner Elkajim unter dem Namen Jojakim zum Vasallenkönig gemacht. Da er dem Götzendienst sich ergab, so gab der HErr ihn und Jerusalem in die Hand Nebukadnezars. Als er abtrünnig ward, züchtigten ihn die Chaldäer (23, 36—24, 7). Jojachin, gleichfalls ein Götzendiener, fällt samt den besten des Volkes in Nebukadnezars Hände (8—16). Zedekia, von Nebukadnezar zum Könige gemacht, fällt von diesem ab und macht mit Pharao Hophra einen Bund. Da zieht Nebukadnezar mit seiner

ganzen Macht gegen Jerusalem, schließt es ein, erobert und zerstört die Stadt, tötet Zedekia und seine Söhne, führt das noch übrige Volk bis auf einen geringen Rest von Ackerbauern weg und macht so dem Reiche Juda ein Ende (24, 17—25, 21). Auch der zurückgebliebene Rest wird wegen Ismaels Übelthat an Gedalja flüchtig (22–26). Doch vergißt der HErr des Samens Davids auch in der Gefangenschaft nicht, indem er Jojachin durch Evil Merodach wieder zu Ehren kommen läßt (27—30).

§ 31.

Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia.

1. Den Namen Chronik hat Hieronymus zuerst vorgeschlagen; auch Luther hat ihn angenommen. Im hebräischen Kanon bildeten die Bücher der Chronik ursprünglich ein Buch, welches den Namen: Zeitgeschichte, Annalen führte. Die LXX, welche das eine Buch in zwei Bücher geteilt, nannten diese Bücher Paralipomena, d. h. Überreste, oder geschichtliche Denkmäler, welche der Verfasser gesammelt, um sie aufzubewahren. Den Namen Paralipomena, sowie die Zweiteilung hat auch die Vulgata angenommen. Über die Namen der Bücher Esra und Nehemia ist nichts Besonderes zu bemerken.

Diese drei Bücher nehmen wir hier zusammen, weil sie ein Werk bilden. Daß die Chronik und das Buch Esra zusammengehören, geht schon daraus hervor, daß die Chronik offenbar keinen Abschluß hat, während andrerseits das Buch Esra die Schlußworte der Chronik wieder aufnimmt, um sich selbst als Fortsetzung der Chronik zu bezeichnen. Was aber die Bücher Esra und Nehemia betrifft, so hat die Überlieferung so sehr die Zusammengehörigkeit beider Bücher betont, daß LXX und später auch die Vulgata das Buch Nehemia als 2. Buch Esra bezeichnen. Die drei Bücher hängen also unter einander aufs innigste zusammen und bilden ein großes zweigliedriges Ganzes mit einem einheitlichen, klar ausgeprägten Zweck.

3. Es fragt sich nun aber, wer der Verfasser dieses Ganzen sei. Die Überlieferung bezeichnet den Esra als denselben. Es bestehen aber Gründe, welche zu einer näheren Erwägung der Frage nach dem Verfasser nötigen. Das Resultat dieser Erwägung ist folgendes:

a) Sicher überliefert ist, daß die Geschlechtsregister der Chronik

und der Bücher Esra und Nehemia von Esra hergestellt worden sind, welcher den Nachweis der reinen Abstammung für eine der Hauptaufgaben für die Restauration des israelitischen Gemeinwesens hielt; ferner ist sicher anzunehmen, daß Esra die auf die Wiederherstellung bezüglichen Urkunden und Dokumente, wie sie sich in den Büchern Esra und Nehemia finden, sammelte und überlieferte; ferner ist sicher, daß er und Nehemia selbst das Hauptsächlichste ihrer reformatorischeu Thätigkeit anfzeichneten, vgl. Neh. 1, 2 ff. Dies alles beruht auf gesicherter Überlieferung und auf dem Selbstzeugnis der Bücher. Demnach haben wir in diesen Büchern jedenfalls schriftliche Denkmale von der Hand Esras und Nehemias vor uns.

b) Andrerseits aber führen uns gewisse Stellen und Merkmale der Bücher auf eine viel spätere Zeit, als die des Esra. So schließt man aus 1 Chr. 3, 19—24, daß unser Buch zu Ende der persischen Herrschaft entstanden sei, denn hier wird das Geschlechtsregister Serubabels durch sieben Glieder hindurch bis auf Anani herabgeführt; die sieben genealogischen Glieder geben, jedes zu 30 Jahren gerechnet, 210 Jahre, was eben auf das Ende der persischen Herrschaft führt. Doch ist der Text dieser Stelle unklar. Dagegen zeigt Nehemia 12, 11 sicher, daß der Verfasser des Buches Nehemia, der, wie oben gezeigt, auch die Bücher der Chronik und das Buch Esra verfaßte, zur Zeit eines Jaddua schrieb, welcher, wie eine Vergleichung von Nehemia 12, 11 mit 13, 28 lehrt, zwei Geschlechter später als Nehemia, also 350—330 v. Chr., lebte. Auf einen anderen als Esra und auf eine spätere Zeit weisen aber auch im Buch Esra die ehrenden Prädikate, die ihm doch wohl von einem anderen beigelegt wurden, vgl. 7, 1—10.

c) Wollen wir nun beide Reihen von Thatsachen vereinigen, so kommen wir darauf, daß ein Schriftgelehrter etwa in der Zeit zwischen 350—330 vor Christi Geburt die von Esra und Nehemia hinterlassenen schriftlichen Denkmale, wie sie oben aufgeführt sind, redigierte, d. h. zu einem mehrgliedrigen Ganzen verband und an gewissen Stellen ergänzte, und zwar so, daß der erste Hauptteil (die Chronik) die alte Zeit vor dem Exil umfaßt, während der zweite Hauptteil (Esra und Nehemia) die Restauration nach dem Vorbild und im Geiste jener alten Zeit durch Esra und durch Nehemia berichtet.

Fraglich ist dabei noch, ob in der Chronik der geschichtliche Teil ebenso, wie das Buch der Genealogien von Esras Hand aufgezeichnet und später ergänzt, oder ob dieser Teil als Bindeglied zwischen dem Genealogienbuch und den Berichten über die Restauration durch Esra und Nehemia von dem jüngeren Redaktor neu eingefügt wurde. Für letzteres spricht, daß wir es hier lediglich mit Auszügen aus den älteren kanonischen prophetischen Geschichtsbüchern und anderen Quellen zu thun haben, die von einem gewissen Gesichtspunkte und zu gewissen Zwecken gemacht sind, sodann, daß der Verfasser persische Worte einflicht und nach persischen Münzen rechnet (1, 24, 1), doch wohl, weil die Erinnerung an die alte Sprache und die alte Münze längst erloschen und persisches Wesen schon ganz heimisch war. Endlich aber ist entscheidend, daß die Chronik mit Esra und Nehemia nicht mehr den früheren prophetischen Geschichtsbüchern angereiht, sondern ans Ende des Kanon gestellt wurde, während doch Maleachi, der mit oder nach Esra wirkte, den Propheten noch angereiht ward. Unsere Schrift fällt also jedenfalls in eine Zeit, wo die Prophetie erloschen und der Kanon abgeschlossen war, und wurde überhaupt dem älteren Kanon wohl nur deswegen angefügt, weil sie schriftliche Denkmale von Männern wie Esra und Nehemia und Auszüge aus altehrwürdigen Büchern enthielt; aber immerhin zeigt die Stelle, die man ihr anwies, daß ihr Ursprung von der kanonischen Zeit im strengen Sinn des Wortes bereits ein Ziemliches abliegt.

Es entspricht der geschichtlichen Bedeutung, welche die jüdischen Exulanten in der Geschichte des Reiches Gottes gewannen, daß in der Chronika nur von Juda gehandelt wird, nicht vom Zehnstämmereich; das durch die Rückkehr aus Babel in gewisser Beziehung wiederhergestellte Volk Gottes hatte seine Ahnen lediglich auf dem Gebiet der jüdischen Geschichte. Ihre Selbständigkeit hatten die Zurückgekehrten wesentlich als Religionsgemeinschaft; darum wird in der Chronika in den Vordergrund gestellt die religiöse Entwickelung der früheren Zeit, die in den Büchern Samuelis und der Könige zurücktritt; insofern ist die Chronik auch eine wertvolle Ergänzung der früheren Geschichtsbücher; erst aus der Vereinigung beider gewinnt man z. B. die volle Erkenntnis von der Persönlichkeit Davids, welcher als ein Mann erscheint wie Karl der Große, gleich bedeutend im Krieg und im Frieden, im Weltlichen wie im Geistlichen. Wertvoll ist auch der Hinweis auf die wiederholten und mit steigender Energie unternommenen Versuche Judas, aus dem Verfall sich zu erheben; dieselben waren nicht resultatlos; die nachexilische Gemeinde ist mit eine Frucht dieses Strebens. Ausführlich behandelt der Verfasser die gottesdienstlichen Einrichtungen: das Exil hatte ja den lebendigen Zusammenhang unterbrochen; mit Vorliebe verweilt er bei den religiösen Festen, sie waren Beweise religiöser Energie. Vorbildlich erscheint ihm die Zeit Davids und Salomos, und sie war es auch; ihren Glanz läßt er ungetrübt scheinen; er erwähnt nicht den Sündenfall Davids; derselbe hat ja auch den Charakter seiner Zeit nicht dauernd alteriert; er kennt ihn aber vgl. I 3, 5; auf Salomos Versündigung weist II 10, 15 und ausdrücklich Nehem. c. 13, 28. — Mit Unrecht erklärt man Chronika für eine priesterliche

Tendenzschrift des späteren Judaismus; so sagt man z. B.: nach 2 Kge. 11, 4 geschah die Einsetzung des Joas durch Jojada mit Hilfe der königlichen Leibwache. Dem späteren Judentum war die Einführung jener halb heidnischen Söldner in den Tempelvorhof ein Greuel; es macht daher in 2 Chr. 23 daraus Leviten. Allein in beiden Berichten ist nichts anderes gemeint als die Luk. 22, 47 und 52 (vgl. Apostelgesch. 4, 1) gemeinte Tempelwache; es werden ja auch in beiden Berichten den Leuten Waffen „gegeben", was sich für die Leibwache nicht schickt; endlich führt die königliche Leibwache den Namen Crethi und Plethi vgl. 1 Kge 1, 38; die bei Einsetzung des Joas 2 Kge 11, 4 Mitwirkenden aber heißen Kari und Razim. — An dem Auftreten der Propheten in Chronika wird etwas Schablonenhaftes gefunden, je nach Gesetzeserfüllung oder Übertretung stellten sie Glück und Unglück in Aussicht. In Wahrheit sind die Anlässe des Auftretens von Propheten sehr mannigfaltig, vgl. z. B. 2 Chron. 20, 14 mit c. 28, 9 ꝛc. und ebenso mannigfaltig ist ihre Predigt und Verkündigung vgl. z. B. 1. Chron. 11, 4, 2. Chron. 20, 14, c. 32, 20. Die Chronika ist auch ein Zeugnis, mit welchem Ernst das damalige Geschlecht den Blick auf die Vorbilder der Vergangenheit richtete.

4. Der Zweck bei der Abfassung der Bücher der Chronik, Esra und Nehemia ist folgender:

a) Nachdem die Chronik die Genealogien aufgestellt, so wählt sie aus der Geschichte von David an Züge aus dem Leben Davids und seiner Nachfolger, welche uns einerseits den Eifer für das Heiligtum, anderseits den Lohn Gottes für solchen Eifer veranschaulichen, woneben es auch nicht an Zügen fehlt, die das Gegenteil davon mit den entsprechenden Folgen vorführen. Durch solche Bilder aus der Vergangenheit aber will der Darsteller die Gemeinde der Gegenwart zur Liebe für das Heiligtum und zum Eifer für Gesetz und Gottesdienst erwecken. Diese Absicht des Chronisten bringt es mit sich, daß er schon in den Genealogien I, 1—9 mit sichtlicher Vorliebe bei dem Königtum und Priestertum aus Juda und Levi verweilt, daß er, von der Geschichte Sauls ganz abgewandt, sofort zur Geschichte Davids übergeht, daß er dann, die Geschichte des Nord-Reiches nicht erwähnend, lediglich mit dem Reiche Juda sich beschäftigt und besonders die Partien hervorhebt, wo das Königtum im Vereine mit dem Priestertum für Herstellung gesetzlicher Zustände, für Tempel und Kultus Sorge trägt.

b) In den Büchern Esra und Nehemia finden wir dann in jenem alles, was Esra, in diesem alles, was Nehemia für die

Wiederherstellung des israelitischen Gemeinwesens im Sinne des Gesetzes gewirkt haben, als vorbildliche geschichtliche Zeugnisse, welche den Sinn für Gesetz und Heiligtum erwecken und beleben sollen.

5. Der Inhalt der Chronik ist nun folgender:

Erster Teil: Die Geschlechtsregister I, c. 1—9.

In I, 1—9 gibt die Chronik Geschlechtsregister, die Esra aus Stammtafeln entnahm, welche sich noch in den Händen einzelner Familien befanden. Sie sollten wegen ihrer hohen Wichtigkeit für israelitische Verhältnisse vor dem Untergange bewahrt werden. Weil Esra nur sammelte, was er fand, so gab es von manchen Geschlechtern doppelte, von anderen wieder gar keine Verzeichnisse. Die reichsten Verzeichnisse konnte er von den Stämmen Juda, Levi und Benjamin geben, weil besonders Nachkommen dieser Stämme aus dem Exil zurückgekehrt waren; von den übrigen zum Reiche Israel gehörigen Stämmen aber waren mit Serubabel und Esra keine, oder doch nur sehr wenige Familien zurückgekehrt; auch waren diese Stämme schon zu lange vom Stamme Juda abgetrennt und hatten sich im assyrischen Exil zu sehr verloren, als daß es uns wundern dürfte, wenn von ihnen so wenig mitgeteilt wird, und keines der mitgeteilten Geschlechtsregister unter das Zeitalter Davids herabreicht. Im einzelnen angesehen liefert dieses Buch der Genealogien

a) die Aufeinanderfolge der Geschlechter von Adam bis David, und von diesem wieder bis Eljoënaj und seine Söhne (c. 1—3); b) die Verzeichnisse über die Geschlechter der Stämme und am ausführlichsten über den Stamm Levi (c. 4–7); c) die Verzeichnisse über die Bewohner Jerusalems in der Zeit nach dem Exile, als Jerusalem der Mittelpunkt der erneuerten Gemeinde geworden war (c. 8 nnd 9).

Zweiter Teil: die Geschichte des Königs David I, c. 10—29.

Als Einleitung zur Geschichte des gotterwählten frommen Königs David stellt der Chronist c. 10 den Bericht von Sauls traurigem Ende (ganz übereinstimmend mit der Erzählung 1 Sam. 31) hin, um auf der dunklen Folie des traurigen Untergangs des ungehorsamen Königs das Licht des gottbegnadigten Königs, welcher den Namen des HErrn verherrlicht hat, desto heller leuchten zu lassen. Die Erzählung vom König David beginnt nun mit Übergehung des Leidensganges Davids zum Throne gleich mit den freudenreichen Anfängen seiner Herrschaft. Der Chronist berichtet nämlich, wie David in Hebron gesalbt wurde, und, indem er von den Kämpfen mit dem Hause Sauls ganz schweigt, wie er siegreich in Jebus einzog und dieses zur Residenz machte (11, 1—9). Dann nennt er die ersten Helden Davids und einige ihrer herrlichsten Thaten (10—47 vgl. 2 Sam. 23, 8—39). Auch aus der Zeit vor der Thronbesteigung nennt er die vornehmsten Helden, die sich um David scharten, da er in Not war [vgl. 1 Sam. 22, 1, 2], und preist ihre Anhänglichkeit an David und ihre herrlichen Thaten [12, 1—22], so wie er auch die nicht vergißt, welche zu David nach Hebron kommen, um ihm als dem gotterwählten Könige zu huldigen

(23—40). Das Erste, was der Chronist nun aus der Regierung Davids berichtet, ist ganz entsprechend seinem priesterlichen, auf den Kultus gerichteten Sinne, die Abholung der Bundeslade (c. 13, welches fast wörtlich übereinstimmt mit 2 Sam. 6, 1—11). Solche auf die Verherrlichung des HErrn gerichtete That erwiderte der HErr mit der Verherrlichung des Königtums Davids, denn sein Hofstaat und sein Haus wuchs zusehends (14, 1—7), dazu gab ihm der HErr Sieg über die alten Feinde Israels, die Philister (8—17). Nun fuhr David fort, den HErrn zu ehren, indem er die Bundeslade aus dem Hause Obed Edoms durch die Leviten in ein eigens für sie errichtetes Zelt in feierlicher Weise tragen (c. 15) und dann durch die Leviten Lobgesänge anstimmen ließ; auch in Gibeon, wo sich die Stiftshütte und der Brandopferaltar befanden, sorgte er für tägliche Opfer und Lobgesänge (c. 16). Aber das genügte David nicht: er wollte dem HErrn auch ein Haus bauen. Dies wurde ihm persönlich zwar verwehrt, aber doch seinem Nachfolger zugesagt und zugleich der Herrschaft Davids ewiger Bestand verheißen, wofür hinwiederum David den HErrn pries (c. 17, wie 2 Sam. c. 7). Die Verheißung von dem Bestand des Hauses Davids erfüllte sich: Gott gab dem frommen König Sieg allenthalben über alle seine Feinde; Ruhm und reiche Beute folgte, welche letztere er aber dem HErrn heiligte. Auch im Innern waltete er als mächtiger König und ordnete alles wohl (c. 18, vgl. 2 Sam. 8). Besonders herrlichen Sieg gab der HErr dem frommen König über die Ammoniter und Syrer (c. 19, s. 2 Sam. 10) und über die Hauptstadt der Ammoniter, Rabba (20, 1—3), und die übermütigen Philister (4—8). Als David durch die Volkszählung sündigte, demütigte er sich wieder vor dem HErrn und Gott gab ihm eine gnädige Strafe. Diese Strafheimsuchung aber wurde zum Anlaß, daß der Platz für den künftigen Tempel geweiht ward (c. 21). Gegen das Ende seines Lebens traf David noch umfassende Vorbereitungen zum Tempelbau. Er sammelte alles nötige Baumaterial, bestellte Arbeiter, und übergab jenes und überwies diese seinem Sohn Salomo, damit dieser den Tempel baue (c. 22). David hat auch die Leviten und Priesterschaft für den Dienst am Heiligtum organisiert (c. 23 und 24), sowie den Dienst der Sänger (c. 25), der Thorhüter, Schatzmeister und Richter (c. 26) geordnet. Ebenso organisierte er den Heeresdienst (27, 1—15), gab den Stämmen Häupter (16—24) und regelte die Verwaltung der königlichen Güter (25—31), sowie er die Reichsämter bestellte (35—34). Den Schlußstein seiner glorreichen Regierung aber bildete der Reichstag, den er ausschrieb, um dem Volk seinen Sohn Salamo als seinen Nachfolger und zugleich als den vom HErrn zum Bau des Tempels Erkorenen vorzustellen, das Volk zum Gehorsam gegen den HErrn zu ermahnen und endlich seinem Sohne die vom HErrn selbst stammenden Anweisungen zur Erbauung des Heiligtums und zum heiligen Dienst zu übergeben und ihn zu dem großen Werke zu stärken (c. 28), die Gemeinde aber aufzumuntern, nach dem Beispiel des Königs freiwillige Geschenke zum Tempelbau darzugeben. Dieser Aufforderung kam die Gemeinde so eifrig nach, daß David den HErrn preisen konnte, weil er dem Volke einen solchen Sinn gab.

Der Tag endete mit Loben und Danken und mit der Bestätigung Salomos im Königtume Davids (29, 1—22). Die Regierung Salomos aber war glücklich und unangefochten. So glorreich war das Leben und das Ende des frommen, dem Dienste des HErrn ergebenen Königs David (23—30).

Dritter Teil: Die Geschichte des Königs Salomo II, c. 1—9.

Das zweite Buch der Chronik beginnt mit der Geschichte Salomos. Er eröffnete seine Regierung mit einer feierlichen Opferhandlung in Gibeon, dem Orte der mosaischen Stiftshütte und des Brandopferaltars (1, 1—6). Die Frömmigkeit erwiderte der HErr mit einer gnadenreichen Offenbarung, in welcher er Salomo für seine Regierung nicht bloß Weisheit, die er auf Gottes Aufforderung erbeten hatte, sondern auch Reichtum und Ehre verhieß, eine Verheißung, die sich reichlich erfüllte (7—17). Salomo trifft jetzt Vorkehrungen zum Tempelbau; er schließt mit dem König von Tyrus einen Vertrag um Werkleute und behauenes Bauholz vom Libanon (c. 2). Dann erbaut er das Tempelgebäude genau nach dem Bild der Stiftshütte, aber mit möglichster Pracht (c. 3), und läßt die Tempelgeräte aus den edelsten Metallen fertigen (c. 4). Als der Tempel vollendet war, wurde in feierlicher Prozession die Bundeslade aus dem Zelte auf Zion in das Allerheiligste des Tempels gebracht; unter den Opfern und Lobgesängen Israels hielt dann die Herrlichkeit des HErrn (die Wolke) ihren Einzug in das Heiligtum, vgl. Ex. 40, 34 (c. 5). Nun hielt Salomo eine Rede ans Volk zum Preis der göttlichen Gnade und betete dann um die bleibende und segnende Gegenwart Jehovas in dem ihm erbauten Heiligtum (c. 6, vgl. 1 K. 8, 12 ff.). Als Antwort auf das Gebet ließ der HErr Feuer vom Himmel fallen, welches die Opfer verzehrte, und seine Herrlichkeit erschien sichtbar vor allem Volke, dieses betete an. Der König diente samt dem Volke 7 Tage dem HErrn mit Opfern und Lobgesängen. Nach vollbrachter freudenvoller Einweihungsfeier bestätigte der HErr dem Salomo alle Verheißungen seiner segnenden Gegenwart, verkündete aber auch seine ernsten Gerichte über den Abfall (c. 7, vgl 1 K. 8, 54 ff.; 9, 1 ff.). Salomo führte auch sonst zum Schutz des Reiches und für die Wohlfahrt des Landes große Bauten aus, wobei er aber nur die Überreste der früheren Einwohner des Landes zur Fron anhielt. Er hielt streng die Ordnung Davids hinsichtlich der Priester, Leviten und Opfer aufrecht. Endlich wendete er seinen Blick auch in die Ferne; denn er richtete die Schiffahrt ein und erwarb damit großen Reichtum (c. 8). Salomo erlangte durch alles dies und sonderlich durch seine Weisheit großen Ruhm in der Welt, so daß die Königin von Saba kam und ihn und seinen Gott pries, da sie sahe, wie wohlbegründet Salomos Ruhm sei. Neben dem Ruhm ob seiner Weisheit erlangte er einen unermeßlichen Reichtum und entfaltete eine nie gesehene Pracht an seinem Hofe. — Mit dieser Schilderung schließt der Chronist die Erzählung von Salomo (c. 9).

Vierter Teil: Die Geschichte der übrigen Könige aus dem Hause Davids II, c. 10—36.

Ohne Vermittlung erzählt der Chronist nun c. 10 (übereinstimmend mit

1 K. 12) den Abfall der zehn Stämme vom Hause Davids auf dem Reichstage zu Sichem. Das Reich Rehabeams ist nun zwar das kleinere, aber es hat seine Stärke darin, daß alle Frommen aus dem götzendienerischen Nordreich sich mit ihm vereinigten, und der HErr selbst befestigte das Reich Juda (c. 11). Als Rehabeam abfiel vom HErrn, sandte dieser Sisak zur Züchtigung, weil der König aber Buße that, schonte der HEer und ließ ihn nicht ganz verderben, sondern erhielt das Reich Juda (c. 12). Abia, welcher sich gegen den abtrünnigen Jerobeam darauf berief, daß Juda dem HErrn diene (s. aber 1 K. 15, 3) und ihn auf seiner Seite habe, muß inne werden, daß äußerlicher Gottesdienst noch nicht mit Gott verbinde und erlangt erst durch ernstliches Schreien zu dem HErrn, seinem Gott, großen und nachhaltigen Sieg über das Zehnstämmereich (c. 13). Asa reinigte das Land vom Götzendienst und Gott schenkte ihm dafür ruhige Zeiten, so daß er das Land befestigen und das Heerwesen verbessern konnte; als Serah wider ihn zog, verlieh ihm der HErr auf sein Gebet herrlichen Sieg und reiche Beute (c. 14). Auf des Propheten Asarjas trostreichen Zuspruch, ernstliche Warnung und verheißungsvolle Ermunterung, legte Asa nochmal Hand an, um allen Götzendienst im Lande auszurotten und den Dienst Jehovas zu fördern. In feierlicher Weise erneuert Israel seinen Bund mit Gott, und solcher Ernst war es dem König Asa mit seiner Erfüllung, daß er auch seiner Mutter nicht schonte, da sie Götzendienst trieb (c. 15). Aber zuletzt zeigte er sich schwach im Glauben und suchte anstatt bei dem HErrn in Syrien Hilfe gegen Israel, und als der Prophet Hanani ihm darüber Vorhalt machte, legte er ihn ins Gefängnis und zeigte sich auch sonst gewaltthätig. Dafür strafte ihn auch der HErr mit langwieriger Krankheit bis zum Ende (c. 16). — Josaphat, sein Nachfolger, befestigte sein Reich, denn er war fromm, indem er selbst dem HErrn diente, den Götzendienst abthat und auch sorgte, daß das Volk im Gesetz unterrichtet würde. Dafür gab ihm der HErr großes Ansehen unter den Völkern und Reichtum und Macht im Innern (c. 17). Als Josaphat und Ahab von Israel in den Krieg wider die Syrer zogen, fiel Ahab, wie ihm Micha der Prophet trotz aller Lügenpropheten verkündigt hatte, Josaphat aber, der zum HErrn schrie, wurde errettet (c. 18). Der Prophet verkündet Josaphat für seine Verbindung mit dem abtrünnigen Israel den Zorn des HErrn, kann aber doch den Eifer, mit dem Josaphat den Götzendienst ausrottet, loben (19, 1—3). Josaphat konnte sein Reich im Innern wohl bestellen, besonders durch Untergerichte in den Städten und ein Obergericht in Jerusalem (4 – 11). In dem Krieg über die Ammoniter und Moabiter erhört Jehova Josaphats Gebet und verleiht ihm einen Sieg ohne Kampf, da die Feinde sich selbst aufreiben, da er aber mit Ahasja von Israel zu gemeinsamer Schiffahrt sich verbindet, da mißlingt sein Unternehmen auf das kläglichste (c. 20). Joram, sein Nachfolger, befleckte sich durch Brudermord und durch den Götzendienst des Hauses Ahabs, und erntete für seinen Abfall Gottes Strafen durch den Abfall unterworfener Völker, insonderheit mußte er für seine Verführung des Volkes zum Baalsdienst durch Elija (Joram war zwei Jahre Mitregent

seines Vaters Josaphat; derselbe starb im 7./8. Jahr Jorams von Israel, während sein Sohn in dessen 5. Jahr König wurde. Bemerke auch den Ausdruck c. 21, 1: und es erhob sich Joram über das Königreich seines Vaters und ward mächtig) ein furchtbares Strafurteil vernehmen, welches ihn in seiner Familie und an seiner Person betreffen sollte und auch betroffen hat (c. 21). Den mit Ahabs Hause befreundeten und verbündeten götzendienerischen Ahasja ließ Jehova durch Jehu samt dem König Israels umbringen (c. 22, 1-9). Als nun Athalja alle Nachkommen Davids tötete, erhielt der Herr den Davididen Joas durch Jojada in wunderbarer Weise (10—12) und erhob ihn auf den Thron, während Athalja getötet wurde. Mit ihr wurde auch der von ihr in Juda eingepflanzte Baalsdienst wieder ausgerottet (c. 23). Joas, unter der Leitung des frommen Jojada, erhob vom Volk eine Tempelsteuer, und erneuerte mit dem eingekommenen Gelde das verfallene Heiligtum. Aber nach Jojadas Tod verführten ihn die Obersten zum Götzendienst. Sacharja, den Sohn Jojadas, der dagegen sich erhob, tötete das Volk. Dafür gab Gott Jerusalem dann in die Gewalt einer Hand voll Syrer, der König aber fiel in Krankheiten und wurde endlich von seinen Knechten erschlagen (c. 24). Amazja that den Götzendienst ab und konnte dafür sein Reich durch Tötung der Mörder seines Vaters befestigen; er verband sich zwar mit Israel, löste aber auf prophetisches Wort die Verbindung und wurde dafür mit Erfolg gekrönt; dann aber verfiel er in Abgötterei und Verachtung der Propheten. Dafür verblendete ihn Gott, daß er mit Israel Krieg anfing und geschlagen, Jerusalem aber verwüstet und ausgeplündert wurde, bis daß ihn zuletzt gar seine Knechte in Lachis erwürgten (c. 25). Usia, erst gottesfürchtig und glücklich in allem seinen Vornehmen, zu Hause und im Felde, wurde zuletzt übermütig, so daß er am Heiligtum sich freventlich vergriff; um deswillen ward er vom HErrn mit Aussatz geschlagen und ausgestoßen vom Heiligtum und dem Throne (c. 26). Jotham war mächtig und glücklich, weil er den HErrn ehrte (c. 27). Ahas führte allen Götzendienst ein, auch den gräulichsten, und erlitt dafür einen Unfall nach dem andern, doch wehrte der HErr durch seinen Propheten die Schmach ab, daß die Judäischen Gefangenen im Reiche Israel als Sklaven verkauft werden sollten. Weil Ahas wider des HErrn Wort sich mit Assur verbündete, um durch dieses Reich errettet zu werden, so häufte sich neues Unglück auf ihn, aber er suchte das Heil doch nicht bei dem HErrn, dessen Heiligtum er vielmehr schloß, sondern bei den fremden Göttern (c. 28). Hiskia aber öffnete und reinigte das Heiligtum durch die Leviten; das Volk wurde entsündigt und brachte Freudenopfer dar (c. 29). Dann veranstaltete Hiskia ein Passah für das Volk und lud dazu auch die von Israel. Vorhandene levitische Unreinheit bei den ihren Gott Suchenden glaubte Hiskia aus den Umständen entschuldigen zu dürfen und dann feierte man das Fest mit großer Freude (c. 30). Es wurde auch das Land gereinigt von allem Götzendienst und endlich Fürsorge für die Priester- und Levitenschaft getroffen, damit sie ihres Dienstes desto besser warten könnte. Für diese Sorge um das Heiligtum segnete der HErr den Hiskia (c. 31).

Denn weil er sich aufrichtig bekehrte und heiligen Eifer für den HErrn erzeigte, so errettete der HErr den Hiskia aus der Hand des Sanherib, wie aus der Todeskrankheit. Wohl erlag er zuletzt der Versuchung des Herzens, aber er nahm dennoch ein gutes Ende (c. 32, ausführlicher 2 K. 18—22). Manasse dagegen führte den Götzendienst wieder, und zwar in einem größeren Umfang, ein als er je in Israel und Juda, ja selbst unter den heidnischen Bewohnern Kanaans gewesen; dazu tötete er die Propheten, die ihn strafen wollten. Dafür gab ihn aber auch Gott in die Gefangenschaft nach Assur. Hier bekehrte er sich und nach seiner Rückkehr that er die Abgötterei weg. Amon trieb Götzendienst wie sein Vater, bekehrte sich aber nicht und fiel deshalb durch seine eigenen Knechte (c. 33). Josia rottete den Götzendienst wieder aus, stellte das Heiligtum und den Gottesdienst her, beugte sich auch vor dem wieder aufgefundenen Gesetz des HErrn und ließ es öffentlich vorlesen und das Volk hielt sich (wenigstens äußerlich) darnach, solange Josia lebte (c. 34). Dann hielt er eine herrliche Passahfeier mit der Gemeinde (35, 1—19). Als er aber zuletzt, Gottes Wort nicht erkennend (v. 22), wider Necho zog, unterlag er im Kampf und starb. Das ganze Volk klagte um ihn (20—27). Joahas wurde nach dreimonatlicher Herrschaft der Gefangene Ägyptens; Jojakim, der Gottlose, wurde nach Babel geführt; ebenso auch Jojachin; Zedekia, der Abtrünnige und Verächter des Prophetenworts samt seinem abtrünnigen Volk führten das Ende herbei: Gott gab Jerusalem und das Heiligtum dem Verderben durch die Chaldäer preis, das übrige Volk aber in die Gefangenschaft. Solche Verwüstung des Heiligtums währte aber nur eine Zeitlang, denn Kores gab, durch Gottes Geist dazu erweckt, die Erlaubnis, daß das Heiligtum wieder aufgebaut würde (c. 36).

6. Inhalt des Buches Esra.

Vorbemerkung. Esra war Priester und zwar von hochberühmter Abkunft; s. 7, 1—5, vgl. 1 Chr. 6, 3—15. Er war ein fertiger, im Gesetze Moses wohlbewanderter Schriftgelehrter 7, 6. Nach einer fünfmonatlichen Reise zog er mit etwa 2000 Exulanten, größtenteils aus levitischen Geschlechtern, im Jahre 458 in Jerusalem ein. Er kam in der Absicht, das mosaische Gesetz wieder in das Bewußtsein und Gemeinwesen des Volkes einzuführen, und war dazu durch ein überaus huldvolles Schreiben des Artaxerxes bevollmächtigt, welches ihm alle nur mögliche Unterstützung zusagte, vgl. 7, 25—28. Er vermochte zunächst nur die Mischehen abzustellen. Später wirkte mit dem gelehrten Esra der thatkräftige Nehemia.

Im ersten Teile des nach Esra benannten Buches wird nun erzählt wie Cyrus im ersten Jahre seiner Regierung seinen jüdischen Unterthanen die Erlaubnis erteilte, in ihr Vaterland zurückzukehren, den Tempel wieder aufzubauen und den Opferdienst wieder herzustellen, und wie er diejenigen, die von dieser Erlaubnis Gebrauch machten, für dieses Unternehmen ausstattete (c. 1). Hierauf folgt das Verzeichnis der Zurückgekehrten (c. 2 vgl. Neh. 7, 5 ff.). Im weiteren hören wir dann von dem Tempelbau bis zur Feier der Grundsteinlegung (c. 3), von dem Verbot des weiteren Baues durch ein von den Samaritanern ausgewirktes Edikt des Artachschaschta (c. 4) (gehört wohl in die Zeit des

Nehemia; es handelt sich v. 6—23 um den Bau der „Stadt", vgl. die Reihenfolge (c. 6, 14—15), von der Fortsetzung des Baues auf prophetische Ermutigung trotz des Verbotes (c. 5); endlich von der Erlaubnis zur Fortsetzung durch Darius Hystaspes, von der Tempelweihe und der Passahfeier (c. 6).

Der zweite Teil berichtet über Esras Thätigkeit. Zuerst wird Esras Bevollmächtigung zur Rückkehr durch den König Artaxerxes mitgeteilt (c. 7), dann folgt ein Verzeichnis der mit Esra Zurückgekehrten, die Nachholung von Priestern und Leviten und die glückliche Ankunft (c. 8), ferner Esras Buß- und Bittgebet wegen der häufigen mit heidnischen Weibern eingegangenen Mischehen (c. 9), und endlich der Vollzug der Auflösung dieser Mischehen (c. 10).

7. Inhalt des Buches Nehemia.

Vorbemerkung. Nehemia, der Mundschenk des Königs Artaxerxes, kam 13 Jahre später als Esra, im 20. Jahre des Artaxerxes, also i. J. 445 (doch vergleiche Daniel), nach Jerusalem. Er kam in der Eigenschaft eines Statthalters, ebenso wie Esra sehr begünstigt durch Artaxerxes. Seine Absicht war, das innerlich und äußerlich noch immer sehr verfallene Gemeinwesen möglichst wieder herzustellen. In überaus kräftiger Weise förderte er den Wiederbau der Stadt, besonders der Mauern und Thore, ohne sich durch die Drohungen und durch die Hinterlist der Nachbarn einschüchtern zu lassen. Sodann veranstaltete er eine öffentliche Vorlesung des Gesetzes. Die nächste Frucht davon war eine dem Gesetz entsprechende Feier des Laubhüttenfestes. Der 24. Tag ebendesselben Monats wurde als Bußtag begangen, und da auch wurde wieder das Gesetz vorgelesen, und es verpflichteten sich Fürsten, Priester und Leviten unterschriftlich, fortan die Vorschriften des Gesetzes genau zu beobachten. Nach 12jähriger Wirksamkeit kehrte Nehemia im Jahre 433 an den Hof des Artaxerxes zurück, machte aber, weil Mißbräuche eingerissen waren, eine zweite Reise nach Jerusalem und erwarb sich da neue Verdienste durch strenge Geltendmachung des Gesetzes.

Inhaltsangabe. Nehemia erkundet das Trauergeschick seines Volkes und betet für dasselbe (c. 1). Hierauf reist er mit königlichen Vollmachten nach Jerusalem und besichtigt bei Nacht die Mauern der Stadt. Nun regt sich der Neid der Nachbarn (c. 2), aber trotz desselben baut Nehemia die Mauern. Es folgt auch ein Verzeichnis der Bauenden (c. 3). Sanballat und Tobias schmähen Nehemia und sein Werk, und versuchen es zu hindern. Nehemia aber ergreift Maßregeln angesichts des drohenden Überfalls (c. 4). Er stellt, um das Volk von dem auf ihm lastenden Drucke zu befreien, den Wucher und die Sklaverei ab, wobei er auf sein eigenes Beispiel von Uneigennützigkeit hinweisen kann (c. 5). Unter gesteigerten Angriffen von Hinterlist und Tücke von seiten Sanballats und seiner Genossen vollendet Nehemia den Bau der Mauern (c. 6). Er trifft nun noch Verordnungen wegen Thorhut und Thorschluß, und Vorkehrungen wegen Heranziehung eines Zuwachses der Bevölkerung (7, 1—6). Hier schaltet der Verfasser dann ein Verzeichnis der aus dem Exil heimgekehrten Familien und der Geschenke ein, die sie von den anderen für den Bau des Tempels mitbekamen (7, 7—73a), wie wir es schon in Esra c. 2 finden. Dann

erzählt er weiter, wie Nehemia die erste öffentliche Vorlesung des Gesetzbuches und die Feier des Laubhüttenfestes veranstaltete. Das Volk versammelte sich auf dem großen Platze vor dem Wasserthor. Esra las da am ersten Tage des siebenten Monats (Tischri), also am Neujahrstage, vom Morgen bis Mittag das Gesetz vor; Priester und Leviten übersetzten dem Volke, was unverständlich blieb, in das verständlichere Aramäisch. Das ganze Volk weinte, als es die Worte des Gesetzes hörte, aber Nehemia und Esra und die Leviten munterten es zur Freude auf. Am zweiten Tage kamen die Familienhäupter nebst Priestern und Leviten zu Esra, um die Worte des Gesetzes wieder zu vernehmen und man fand darin das Gebot des Laubhüttenfestes für den damals laufenden siebenten Monat. Das Fest wurde dann auch nach der Vorschrift des Gesetzes so feierlich wie keines seit Josua begangen, und alle Tage desselben im Gesetzbuch gelesen (c. 8). Am 24. desselben Monats wurde ein Bußtag gehalten, der vierte Teil des Tages aber wieder auf Vorlesung des Gesetzes verwendet (c. 9). Es verpflichteten sich jetzt unterschriftlich Fürsten, Priester und Leviten, die Vorschrift des Gesetzes fortan genauer zu beobachten (c. 10). In c. 11 und 12, 1—26 werden nun wieder Verzeichnisse eingerückt, und dann schließt der Verfasser, anknüpfend an die c. 7 v. 1 erzählte Vollendung der Mauern, die Geschichte ihrer Einweihung an, und erzählt von dem bei dieser Gelegenheit errichteten Gotteskasten zur Besoldung der Priester und Leviten (12, 27—47). Zum Schluß folgt dann noch, was Nehemia bei seinem zweiten Aufenthalt in Jerusalem (433) zur Herstellung der gesetzlichen Reinheit des Volkes gethan, wie er das Volk von der Vermischung mit den fremden Elementen und manchen Mißbräuchen reinigte (c. 13).

§ 32.

Das Buch Esther.

1. Das Buch trägt seinen **Namen** von der Esther, als der Hauptperson der in dem Buche erzählten Geschichte.

2. Was die **Abfassung** dieses Buches und seine Aufnahme in den Kanon anlangt, so verhält sichs damit folgendermaßen. Es gab im 5. Jahrhundert bereits eine von Mordechai herrührende Schrift über die Errettung Israels durch Esther. Diese Schrift war, wie das Purimfest, im jüdischen Volke sehr verbreitet und beliebt, aber in den Kanon war sie nicht aufgenommen, wie auch das Purimfest nicht als religiöses Fest galt. Mit der Zeit aber trat die Notwendigkeit an das Synedrium heran, über den Charakter jener Schrift, sowie über das Fest einen Ausspruch zu thun. Da verfaßte nun das Synedrium, nachdem es sich längere Zeit geweigert, die Schrift und das Fest als religiös anzuerkennen, endlich, um

der Volksstimmung zu genügen, selbst eine Schrift für das Purimfest, in welche Mordechais Aufzeichnungen ganz aufgenommen und am Schluß c. 9, 20—10, 3 die Tradition über dieselbe und über das Fest berichtet und festgestellt ward. Sie wurde nun zwar den Hagiographen im Kanon als letzte Megillah beigefügt, galt aber den anderen nach ausdrücklichen talmudischen Zeugnissen darum nicht als ebenbürtig. Das geschah im Laufe des 4. Jahrhunderts, und nur weil die Errettung Israels durch Esther als die letzte große Erweisung Jehovas an Israel betrachtet wurde, nahm das Synedrium die Schrift noch unter die öffentlich vorzulesenden auf. Die hebräische Schrift über die Errettung Israels durch die Hasmonäer (160 v. Chr.) wurde dagegen nicht mehr in den Kanon aufgenommen, weil es damals keine Behörde gab, die dies mit gleicher Autorität hätte thun können, wie jenes ältere mit Simon dem Gerechten erloschene Synedrium.

3. Den Inhalt des Buches Esther bildet die Erzählung von der wunderbaren Errettung der Juden von dem Mordanschlag des Haman durch Esther und Mordechai und dem großen Siege, den den Juden damals über ihre Feinde errangen. So wichtig erschien die Thatsache, daß Mordechai einen Bericht über dieselbe an alle jüdischen Gemeinden unter persischer Herrschaft sandte mit der Aufforderung, den 14. und 15. Adar zum Gedächtnis derselben als Freudentage zu feiern. Das Buch Esther aber sollte dazu dienen, allen kommenden Geschlechtern ein Denkmal dieser gnadenreichen Tage zu sein, und an dem Feste der Erinnerung derselben vorgelesen werden.

Selbst die Juden, und zwar der talmudischen Überlieferung zufolge schon das Synedrium, welches die Schrift Mordechais kanonisieren sollte, sowie die Christen, ebenso die alte griechische Kirche — nahmen gerade an dem Anstoß, was im Buche Esther verherrlicht wird, nämlich an der Niedermetzelung der 75,000 Perser durch die racheentbrannten Juden. Aber es ist zu erwägen, daß wir es hier nicht mit einem Angriffs-, sondern mit einem Verteidigungskampf zu thun haben, der den Juden gestattet wurde, und der daraus erklärlich ist, daß die jüdischen Exulanten wegen ihrer Absonderlichkeit überaus verhaßt waren. Übrigens waren die damaligen Juden, besonders die im persischen Reiche, kriegerischer und tapferer, als die späteren. — Anstoß gab es ferner, und zwar ebenfalls schon im Synedrium, daß in dem Buche der israelitische Gottesname nicht vorkommt. Aber das wird aufgewogen dadurch, daß Mordechai die Esther auf

ihre Führung durch Gott hinweist, und daß sie sich erst nach dreitägigem Gebete und dreitägiger Fürbitte ihrer Volksgenossen zum Könige wagt. Der fromme Verfasser hat den Namen Gottes wohl deshalb vermieden, weil er ihn vor der Entweihung sichern wollte, da ja das Buch zum Vorlesen bei den fröhlichen Festmahlzeiten bestimmt war.

4. Inhaltsübersicht.

Ein persischer König, Achaschverosch, wohl Xerxes, verstößt seine Gemahlin Vasthi, weil sie sich weigert, vor den Großen des Reiches und vor dem Volke von Susan zu erscheinen, um ihre Schönheit sehen zu lassen, und läßt ein Edikt ergehen, daß jeglicher Mann in seinem Hause Herr sein soll, d. h. daß die Frauen den Männern in allen Stücken unterthan sein müssen (c. 1). Hierauf erwählt der König aus den schönsten Jungfrauen, die aus dem Lande nach der Burg Susan gebracht und nach zwölfmonatlicher Reinigungszeit vor den König geführt worden waren, die Jüdin Esther, die Pflegetochter des Mordechai (2, 1—20). Auch Mordechai fand Gelegenheit, der Gunst des Königs sich zu empfehlen, indem er einen Mordanschlag gegen den König entdeckte und von demselben dem König durch Esther Nachricht gab, was auch in die Reichsannalen eingetragen ward (21—23).

Darnach erhob der König einen gewissen Haman zum Obersten in seinem Reich, vor dem alle Knechte des Königs dessen Befehl gemäß sich beugen und niederwerfen mußten. Da aber Mordechai sich dazu nicht verstand, faßte Haman einen großen Grimm gegen ihn und sein Volk und bewog den König, indem er ihm für seine Schatzkammer 10,000 Talente Silber anbot, die der König jedoch ihm selbst überließ, ein Edikt in alle Provinzen des Königs ausgehen zu lassen, daß am 13. des Monats Adar alle Juden umgebracht und ihre Güter geplündert werden sollten (c. 3). Die Juden wehklagten, Mordechai kam in Sack und Asche mit kläglichem Geschrei vor die königliche Pforte und bat Esther, sich ihres Volkes bei dem König anzunehmen. Es war schwierig für sie, vor den König zu kommen, da sie schon seit dreißig Tagen nicht zu ihm gerufen war und ungerufen sich ihm nicht nahen durfte, doch auf Mordechais Rat stellte sie sich dem König in den Weg und erbittet sich, daß er den Tag mit Haman bei ihr speisen möge. Und als bei Tische der König sie von neuem nach ihrem Begehren fragt, so bittet sie noch einmal, daß er mit Haman zu ihr komme (4, 1—5, 8). Inzwischen wurde Haman von neuem erbittert über Mordechai, der an der Pforte des Königs vor ihm nicht aufstand, und ließ auf Zureden seiner Frau einen 50 Ellen hohen Baum aufrichten, indem er den König am andern Morgen zu bereden dachte, Mordechai daran aufzuhängen (5, 9—14). In der Nacht aber hatte der König, der nicht schlafen konnte, sich aus den Reichsannalen vorlesen lassen, und war hier auf die Erzählung von dem früher durch Mordechai angegebenen und vereitelten Mordanschlag gegen seine Person gekommen. Da er hörte, daß dem Mordechai dafür nichts erwiesen worden sei, so fragte er Haman, der soeben kam, um des Königs Befehle zu Mordechais Aufhängung auszuwirken, was mit dem Manne zu thun sei, dessen Ehre der

König beliebe. Haman, in der Meinung, der König denke an ihn, nannte die höchsten Ehrenerweisungen, die er denn auch alsbald an Mordechai zu seinem bittern Verdruß öffentlich ausführen lassen mußte (c. 6).

Als Haman nun mit dem König bei der Esther speiste und der König Esther fragte, was sie begehrte, bat sie ihn, ihr und ihrem Volke das Leben zu schenken, und bezeichnete auf die weitere Frage des Königs den Haman als den, der ihnen das Unheil bereite. Als der König darauf sich einen Augenblick entfernte und bei seiner Rückkehr den Haman vor dem Polster der Esther knieend fand, indem er sie um sein Leben anflehte, ward er sehr erbittert und ließ ihn an dem Baum aufhängen, den Haman für Mordechai hatte aufrichten lassen (c. 7). Mordechai trat nun in Hamans Stelle ein, dessen ganze Familie dem Tode preisgegeben wurde, und erhielt die Vollmacht, mit des Königs Siegel einen das Edikt Hamans widerrufenden Erlaß auszufertigen. Es wurde nämlich den Juden auf den 13. Adar die Freiheit gegeben, zur Erhaltnng ihres Lebens zusammenzutreten, ihre Feinde niederzumachen und ihre Güter zu plündern. In Susan und allenthalben entstand darüber unter den Juden festlicher Jubel (c. 8). Am 13. Adar begann das Gemetzel. Die Juden wurden in ihrer Selbstverteidigung von den königlichen Beamten nicht nur nicht gehindert, sondern unterstützt; in Susa allein töteten sie 500 Mann, auch die 10 Söhne Hamans, des Judenfeindes, erlaubten sich aber keine Plünderung. Auf Esthers Bitte wurde die den Juden gegebene Freiheit auch auf den 14. Adar ausgedehnt, an welchem wieder 500 Mann in Susa fielen. Die in den Provinzen entledigten sich schon am 13. Adar ihrer Feinde (es fielen 75,000) und feierten den 14., in Susa wurde erst der 15. gefeiert (9, 1—19).

Mordechai schrieb dies alles auf, wie der vom Synedrium hinzugefügte Bericht zum Schlusse sagt, und bestimmte den 14. und 15. Adar zu künftigen Freudenfesttagen der ganzen Judenschaft, was auch für alle Zukunft angenommen wurde; man nannte die beiden Tage Purim, denn Haman hatte das Los (pur) über die Juden geworfen, und es hatte den 13. Adar getroffen (9, 20—28). Das erste Schreiben Mordechais, die Festfeier betreffend, wurde dann noch durch ein zweites gemeinsames, der Königin Esther und des Mordechai bekräftigt, welches, wie das erste, im ganzen persischen Reiche verbreitet wurde. So ist das Purimfest entstanden und die Geschichte seiner Entstehung schriftlich geworden (9, 29—32). Das Buch schließt mit einem Preise Mordechais, der sein Ansehen bei dem Könige zum besten seines Volkes verwendete (c. 10).

Zweite Abteilung.

Die poetischen Bücher.

§ 22.

Die hebräische Poesie.

1. Die Einteilung der Poesie in epische, lyrische und dramatische, welche von den Griechen entlehnt ist, findet auf die hebräische

Poesie keine Anwendung. Die epische Poesie verherrlicht die Heldenthaten eines Volkes. Da nun Israel alle seine großen Thaten unter offenbarer göttlicher Wunderhilfe vollbrachte, das göttliche Thun also hervortrat, so gaben große Erfolge Anlaß zu Lobgesängen, aber nicht zu Heldenliedern; dazu kommt, daß Israels Vergangenheit von der Sonne geschichtlicher Überlieferung hell beschienen ist, während die epische Dichtung das Dämmerlicht der Sage fordert. Die dramatische Poesie stellt große Begebnisse in ihrem Verlaufe nach Ursache und Wirkung in der Weise dar, daß sie die an den betreffenden Begebenheiten beteiligten Personen als selbsthandelnd auftreten läßt. Auch diese Seite der Dichtung ist nicht viel kultiviert worden, doch gehört Hiob und das Hohelied in gewissem Sinn hieher. Am meisten ausgebildet wurde die lyrische Poesie. Sie drückt die Gefühle, Betrachtungen und Entschlüsse aus, welche Erfahrungen und Erlebnisse im menschlichen Herzen erwecken. Sie ist es, welche in Israel gedieh und zwar herrlicher gedieh, als sonst überall, aber nur im Dienste des religiösen Lebens. Sie zerfällt näher angesehen, in das Lied (Schir) und in die Spruchdichtung (Maschal). Zu jenem gehören der Psalter, und die Klagelieder Jeremias; zu dieser die Sprüche und der Prediger.

2. Die Form der hebräischen Poesie ist der Parallelismus der Glieder, indem sich der Vers in mehrere sich entsprechende Glieder zerlegt, welche einander so gegenüber treten, daß in dem einen die Rede sich hebt, in dem andern sich senkt (Rhythmus). Das Verhältnis der parallelen (einander entsprechenden) Glieder zu einander kann in Bezug auf den Inhalt entweder in der Ähnlichkeit und Gleichheit der Gedanken, oder im Gegensatze, oder in fortschreitender Gedankenverbindung bestehen (synonymer, anthithetischer und synthetischer Parallelismus). Aber es ist zu bemerken, daß die Gliederung des Verses zuweilen gar keinen logischen, sondern bloß rhythmischen Grund hat, und daß überhaupt nicht das logische Bedürfnis den Rhythmus, sondern umgekehrt das rhythmische Bedürfnis die logische Entfaltung des Gedankens erzeugte.

Beispiele. Der synonyme Parallelismus: Ps. 8, 5; der antithetische: Ps. 20, 9; der synthetische: Ps. 19, 8.

Der Vers verlangt wenigstens zwei sich entsprechende Glieder, die durch den Parallelismus zur Einheit verknüpft sein müssen, und

das Distichon ist im allgemeinen als Grundform des hebräischen Verses anzusehen. (Vgl. z. B. Ps. 119. Die Spruchdichtung überhaupt ist distichisch.)

Anmerkung. Es gibt auch mehrgliedrige Verse: 1) dreigliedrige, und zwar: a) mit 3 synonymen (Ps. 7, 6) oder 3 synthetischen (Ps. 31, 19) Gliedern; b) mit 2 synonymen oder antithetischen Gliedern, welche dem dritten gegenüberstehen, z. B. Ps. 2, 2; 4, 5; 2) viergliedrige, und zwar a) mit 4 synonymen oder synthetischen Gliedern, z. B. Ps. 5, 10; 17, 1; 32, 6 oder b) mit 2 Distichen, die zu einander in synonymem (Ps. 44, 3), antithetischem (Ps. 31, 23), oder synthetischem (Ps. 18, 7) Verhältnis stehen, oder c) mit einem Tristichon und einem Monostichon (Ps. 5, 11), oder einem Distichon und zwei Monostichen (Ps. 31, 20); 3) fünfgliedrige, meistens aus 2 Distichen und 1 Monostichon bestehend, z. B. Ps. 11, 4; 4) sechsgliedrige, aus 3 Distichen bestehend, seltener in den Psalmen, als im Hohenlied und in den prophetischen Schriften, z. B. Hohesl. 4, 8, Hab. 3, 16. 17.

Im viergliedrigen Vers entspricht übrigens, wie manche lehren, das erste dem dritten, das zweite dem vierten Glied, oder das erste dem vierten, das zweite dem dritten Glied.

Im vollkommenen Liede treten die Verse in ein ähnliches Verhältnis des Parallelismus, wie im Verse die einzelnen Glieder; es entsteht dadurch der Liederbau oder die Strophenbildung, und auch hier kann das Verhältnis des Gegensatzes, der Gleichheit, oder Ähnlichkeit, der fortschreitenden Gedankenverknüpfung (Synonymie, Antithese und Synthese) stattfinden. Die Strophen sind bald äußerlich erkennbar durch Refrains oder Kehrverse (s. Ps. 42), bald erkennbar an den Sinnabsätzen. Sie sind bald von gleicher, bald von ungleicher Vers- und Stichenzahl.

3. Die geschichtliche Entwickelung der hebräischen Poesie zerfällt in drei Hauptperioden.

a) Die mosaische. Das Lied am Schilfmeer (Ex. 15), der Psalm Moses (Ps. 90), das Lied und der Segen Moses (Dt. 32. 33) sind die Vorbilder der hymnischen (lobpreisenden), elegischen (klagenden) und prophetischen (weissagenden Dichtung. Wie für alles, so hat die große Zeit Moses auch für das Lied in Israel den Grund gelegt.

b) Die davidisch-salomonische oder die Zeit der Blüte. Von der mosaischen zur davidischen Poesie leitet das Lied der Debora (Richt. 5) und das der Hanna (1 Sam. 2) über. Sie zeigen

bereits strophische Form. Die größte Vollendung aber gibt dem Liede erst David, der Sänger, lieblich mit Psalmen Israels. Es befähigte ihn dazu seine natürlicher Weise reichbegabte und vom Geiste Gottes erfüllte Persönlichkeit (2 Sam. 23, 3 ff.), seine Lebensführung und endlich seine Stellung als Gesalbter Gottes (2 Sam. 7). — Wie David, das Lied, so hat Salomo den Spruch zur höchsten Vollendung geführt. Der Spruch hat zum Inhalt die Weisheit, welche dem Menschen durch die Betrachtung der Natur und des Lebens im Lichte der göttlichen Wahrheit erwächst. Die mit Salomo beginnende Spruchdichtung unterscheidet sich von den übrigen heiligen Schriften durch einen über den Bereich des Volkes Gottes hinausreichenden Blick; das Natürliche und rein Menschliche ist ihr Gegenstand. Daher durchweg der allgemeine Gottesname, das Absehen vom Gesetz. Sie erforderte ein Verhältnis zur außerisraelitischen Welt, eine Weitschaft und einen Sinn für das Allgemeine, wie es alles gerade Salomo und seinem Zeitalter eignete. Vgl. 1 Kön. 5, 1—14. (Vgl. § 34, 3.)

c) Die exilische Periode. Unter Davids Nachkommen erlosch allmählich mit der Religiosität auch die h. Poesie; nur unter Josaphat (2 Chr. 20) und Hiskia (2 Chr. 29, 25 ff. ist noch ein Aufschwung wahrzunehmen. Als aber Israel, durch die Trübsal geläutert, sich wieder zum HErrn zu bekehren und zugleich mit neuer Hoffnung auf das Kommen des HErrn zu warten anfing, da gab es einen neuen Liedersegen. Wie aber die ganze nachexilische Zeit, so schließt sich auch ihre Poesie nach Form und Inhalt eng an die Erzeugnisse früherer Zeiten an.

§ 34.

Das Buch Hiob.

1. Das Buch trägt seinen Namen von Hiob, weil dessen Leiden, ihre Ursache und ihr Ausgang, es sind, welche dem Verfasser den Anknüpfungspunkt für den Inhalt seines Lehrgedichtes bieten.

2. Der Zweck des Buches ist die Beantwortung der Frage: Warum kommen über den Frommen Leiden auf Leiden? Hiob, welcher nicht etwa eine erdichtete, sondern eine geschichtliche Persönlichkeit ist (Ez. 14, 14. Jac. 5, 11), von den apostolischen Konstitutionen mit Recht neben den Patriarchen und dem Melchisedek genannt, lebte

nach unserem Buch in der Sage des ganzen Morgenlandes fort als der Fromme, welcher ohne eigene Schuld aus der höchsten Höhe menschlichen Glückes in die tiefste Tiefe des Elends stürzte, in demselben aber trotz harter Anfechtung an Gott festhielt, durch dessen Gnade er zuletzt wieder in seinen früheren Glücksstand erhoben ward. Sein Ergehen, sein inneres Ringen und Siegen und der heilvolle Ausgang seines Leidens ist der Inhalt unsres Buches, welches nachweist daß das Leiden des Frommen nicht als Strafleiden, sondern als Prüfungs- und Läuterungsleiden zur Ehre Gottes, zur Widerlegung des Anklägers, zur Verherrlichung des Frommen und seinem eigenen Besten zu betrachten sei. Hiob wird dargestellt, wie er seine Freunde, die sein Leiden für Strafe ausgeben, von seiner Unschuld zu überführen sucht, bis Gott endlich selbst erscheint und dem Streite dadurch ein Ende macht, daß er Hiob zwar demütigt, vor seinen Freunden aber rechtfertigt. Die Entwicklung des ganzen Wechselgesprächs beruht auf der entgegengesetzt falschen Anwendung, die beide Teile von einer gemeinsamen irrigen Anschauung machen. Leiden kann bloß als Strafe der Sünde angesehen werden, meint Hiob und da er sich als Gerechten weiß, kann er nur schließen, daß Gott willkürlich handle. Umgekehrt schließen die Freunde auf Grund desselben Satzes, daß, weil ja doch Gott nicht ungerecht handeln könne, Hiob ein Gottloser sein müsse; und diese Behauptung steigern sie, je mehr Hiob seinen Satz vertritt, bis zur offenbarsten Ungerechtigkeit gegen ihren unglücklichen Freund. — Je weniger nun Hiob bei seinen Nächsten Recht, geschweige Trost erlangen kann, umsomehr sieht er sich genötigt, — und damit vollzieht sich die merkwürdige Wendung in seiner inneren Stellung — zu dem einzigen Hort unschuldig Leidender zu fliehen, zu Gott; er durchbricht die Wolken, die ihm das gütige Angesicht seines Schöpfers verhüllen, mit der Kraft des Glaubens, der sich steigert bis zu jener berühmten Äußerung sieghafter Glaubenszuversicht in c. 19. — Nachdem er nun innerlich wieder festen Halt gewonnen hat, beginnt er seinerseits die Freunde anzugreifen, die schließlich verstummen müssen, so daß er gegen sie das Feld behauptet.

Eine rätselhafte Erscheinung ist das Auftreten Elihus, da er vorher nicht genannt wird. Er bahnt aber mit seinen Reden die

nachfolgende göttliche Entscheidung an, indem er Hiob wegen seiner Vermessenheit in Schranken weist, eine neue von den Freunden nicht gefundene Erklärung für Hiobs Leiden, welche sündliche Verschuldung ausschließt, anführt (c. 33) und endlich ihn vor sündlicher Vollendung seiner Frevelreden warnt. — Die geschichtliche Einleitung und der Schluß gehören notwendig zum Ganzen des Buches, und zwar so notwendig, daß ohne sie ein Verständnis des Ganzen unmöglich ist.

3. Der Verfasser des Buches ist unbekannt; dagegen läßt sich über die Abfassungszeit folgendes sagen: Die Tradition, wie sie im Talmud, in den Schriften der Rabbinen und der meisten Kirchenväter vorliegt, lautet dahin, daß das Buch von Mose und zwar vor der Gesetzgebung verfaßt sei, weil Moses Gesetz nirgends erwähnt, der allgemeine Gottesname und nicht der Name Jehova gebraucht wird, und die Gottesoffenbarung, die das Buch erzählt, die der Theophanie ist; und allerdings muß Hiob seiner reinen Gotteserkenntnis halber der patriarchalischen Zeit (cf. Melchisedek) angehören. — Die kunstvolle Form des Buches, die Fülle der Kenntnisse, das darin sich kundgebende Forschen nach den letzten Ursachen der Dinge läßt die Gelehrten unsrer Tage an die Abfassung in den Zeiten Salomos denken. Wenn man aber erwägt, um wie viele Jahrhunderte die Gesänge Homers der Blüte griechischer Kultur vorauseilen, die doch so bestimmend auf dieselbe eingewirkt haben, wenn man sich erinnert an die Kriege der Sänger und die Kämpfe der Meistersinger, wenn man bedenkt, was noch heutzutage bei einfachsten Bildungsverhältnissen an Festhalten umfangreicher Überlieferungen (cf. Ratzel, Völkerkunde T. II Finnland) möglich ist, so wird man die Möglichkeit für nicht ausgeschlossen halten können, daß wir im Buch Hiob ein Erzeugnis ältester Zeit vor uns haben, zumal bei dem hohen Alter vorderasiatischer Kultur. — Jedenfalls aber muß die Überlieferung nicht bloß den geschichtlichen Teil, sondern nach c. 38, 2; 40, 3; 40, 3 u. 7 den Kern der Reden Hiobs und seiner Freunde umfaßt haben.

4. Die sehr kunstvolle Anlage und Gliederung des Buches ist folgende:

I. **Die geschichtliche Einleitung** c. 1—3.

Der fromme Hiob wird unter Gottes Zulassung vom Satan erst seiner ganzen Habe beraubt (c. 1), dann mit Aussatz (vgl. 7, 5) geschlagen, hält aber dennoch fest an Gott, bis ihn das Schweigen der Freunde, die ihn trösten sollen (c. 2), zur Verwünschung des Tages seiner Geburt reizt (c. 3). Durch diesen Erguß Hiobs wird veranlaßt:

II. **Der Streit der Freunde mit Hiob über den Grund seiner Leiden** c. 4—31.

1. Der erste Gang c. 4—14.

Aus der Erhabenheit Gottes schließen die Freunde, daß die Leiden Hiobs von Gott nicht ohne gerechte Ursache, Hiob aber entnimmt aus ihr, daß sie willkürlich über ihn verhängt worden sind.

a) Eliphas straft Hiobs Selbstgerechtigkeit, welche die Erkenntnis der Ursachen des Leidens hindere: Gott züchtige Hiob (5, 17) um der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit willen, an der auch er seinen Anteil habe (c. 4); nicht blindes Eifern, sondern bußfertige Unterwerfung bringe Hiob Heil (c. 5).

Hiob rechtfertigt seinen Eifer durch das Übermaß seiner Leiden und schilt die Unbarmherzigkeit der Freunde, die statt des gehofften Trostes (v. 15 ff.) nur strafende Worte für ihn haben (c. 6). Gottes Zorn fühle er; aber **warum** komme er über einen Menschen, der doch nichts sei, und verfolge ihn bis zum Tode? (c. 7).

b) Bildads Rede dreht sich um die Behauptung: „Gott ist nie ungerecht", und zwar so, daß aus seinen Worten schon der Zweifel an Hiobs persönlicher Frömmigkeit hervorschimmert (8, 5. 6). Er sagt, Gott sei zu erhaben, um ungerecht zu sein, er suche nur den Gottlosen heim: Hiob müsse sich vor Gott beugen (c. 8).

Hiob fühlt die Erhabenheit Gottes und seine Nichtigkeit auch, aber er fühlt jene nur als Willkür, die den Frommen wie den Bösen schlägt und der gegenüber der Mensch auf jede Selbstverteidigung verzichten muß (c. 9), — warum hat mich aber, sagt er weiter, Gott geschaffen, wenn er mich nachher wieder verderben lassen will? (c. 10).

c) Zophar: Der Erhabene ist der Weise und siehet auch die heimlichen Sünden: Hiob vermesse sich nicht, mit Gottes Weisheit zu rechten, sondern prüfe sich, thue Buße und Gottes Gnade wird wiederkehren (c. 11).

Hiob weiß Gottes herrliche Weisheit besser noch zu predigen als Zophar (c. 12), aber die Folgerung, daß sein Schicksal ein verdientes, weist er ab und warnt die Freunde vor einer Gottes unwürdigen Parteilichkeit; er erbietet sich, vor dem Erhabenen seine Unschuld nachzuweisen (c. 13), schließlich aber bittet er, Gott möge einhalten und um der Kürze und Unwiederbringlichkeit des menschlichen Lebens willen seiner schonen (c. 14).

2. Der zweite Gang c. 15—21.

Von dem Schlusse: Weil Gott der Gerechte ist, so kann er Hiob nur verdientermaßen strafen, gehen die Freunde zur Behauptung über: Hiob ist auch wirklich ein Gottloser, sein Schicksal macht seine Gottlosigkeit jetzt kund.

Hiob aber ruft Gott zum Zeugen seiner Unschuld an und weist, um die Behauptung der Freunde zu entkräften, auf das Glück der Gottlosen hin.

a) Eliphas straft Hiobs hoffärtige Lästerungen; sein Schicksal zeige ja seine Gottlosigkeit, denn so wie er — lehrt die Erfahrung — enden alle die Gottlosen (c. 15).

Hiob klagt tief verwundet (v. 8—11) über diese Angriffe seiner Freunde und ruft Gott zum Zeugen (c. 16) und zum Rächer seiner Unschuld an den Freunden an (c. 17).

b) Bildad führt nun mit deutlicher Anspielung auf Hiob den Gedanken aus: der Gottlose nimmt ein Ende mit Schrecken (c. 18).

Hiob klagt über die Last des göttlichen Zornes, die seine Freunde so vermehren, und wendet sich zu seinem Gott, dessen Rechtfertigung er trotz des Grabes erleben werde, während er die ungerechten Freunde strafen werde (c. 19).

c) Zophar: die Erfahrung lehrt: Der hartherzige, sichere Sünder, so sehr er auch seinen Frevel zu verbergen wußte, wird schließlich doch offenbar und empfängt seinen Lohn (c. 20).

Hiob verweist dagegen auf die Gottlosen, die bis zum Grabe glücklich sind. Die Darstellung der Freunde stimme also nicht mit der Erfahrung; gerade das Glück der Gottlosen sei es, was dem Frommen zur Versuchung gereiche (c. 21).

3. Der dritte Gang c. 22—31.

Die Freunde, welche in Zophars Rede zu Nennung bestimmter Sünden fortgeschritten waren, müssen endlich vor Hiobs Einwurf und seinem Unschuldsbewußtsein verstummen. Hiob hält seine Unschuld fest und fordert gerechtes Verhör.

a) Eliphas wiederholt zuerst die Anklagen Zophars, lenkt dann aber wieder ein: nur durch Reinigung von seinen Freveln könne er wieder Gnade erlangen (c. 22).

Hiob redet zunächst gar nicht mehr mit Eliphas, sondern wendet sich an Gott: vor ihm möchte er noch, ehe er stirbt, seine Unschuld beweisen (c. 23), dann zeigt er, wie irrig die Behauptung, daß alles Leiden Strafe der Sünde, da doch Frevler aller Art im Glücke seien (c. 24).

b) Bildad, unfähig auf den Inhalt der Rede Hiobs einzugehen, wiederholt den schon c. 4, 17. 18. 19 von Eliphas vorgebrachten Gedanken: der winzige Mensch könne mit dem Erhabenen nicht rechten (c. 25). [Die Weisheit der Freunde ist erschöpft, Zophar schweigt ganz.]

Hiob weiß Gottes Erhabenheit besser zu preisen (c. 26); er beteuert nochmals seine Schuldlosigkeit auf das Nachdrücklichste; er kann ja zu Gott beten und spricht es aus, daß Gottes Gericht die ungerechten Freunde ereilen werde (c. 27). Er weiß und bekennt, daß Weisheit dem natürlichen Auge des Menschen verborgen sei, er aber kenne sie, sie bestehe in der Gottesfurcht (c. 28). Ehedem sei er von Gott gesegnet und vor den Menschen hoch angesehen gewesen, weil er ein Hort aller Armen und ein Widersacher aller Bösen war, und er

gedachte deshalb im Wohlsein seine Tage beschließen zu dürfen (c. 29), jetzt aber sei er der Spott der eigenen Leute, da Gott ihm feind geworden sei (c. 30). Er habe aber alle Gebote in Wahrheit erfüllt, wisse sich auch von allem rein und er getraue sich, im Gericht mit Ehren zu bestehen (c. 31).

III. **Die Lösung** c. 32—42.

1. Elihus Reden des Inhalts: die Leiden offenbaren dem Menschen die ihm selbst verborgenen Sünden und wollen ihn davon heilen.

Elihu, der da sieht, daß die Alten dem Hiob nichts mehr zu entgegnen wissen, tritt auf und verheißt mit siegesgewisser Zuversichtlichkeit die Lösung (c. 32). Er tadelt Hiob wegen seiner vermessenen Reden wider Gott und lehrt ihn, das Leiden als eine Schickung der züchtigenden Liebe zum Zweck der Bewahrung vor Sünden zu betrachten (c. 33). Er nimmt Gottes Gerechtigkeit vor den Anschuldigungen Hiobs in Schutz durch Hinweisung auf seine Vaterliebe zur Kreatur und auf sein Walten in der Geschichte (c. 34). Bei dem Abstand zwischen Gott und Mensch könne es keine Verhandlung zwischen beiden geben; beten aber solle Hiob (c. 35); denn ob Gott auch übermächtig, so behandele er den Menschen doch nicht verächtlich; auch den um seiner Sünde willen gerechter Strafe preisgegebenen wolle er noch durch Züchtigung bekehren, nur der Verstockte habe kein Heil (c. 36). Wie herrlich und gewaltig ist Gott in Werken der Natur — wer will ihn meistern (c. 37).

2. Gottes Erscheinung und seine Reden c. 38—41. Hiob wird fürs erste für die ihm noch anhaftende Sünde gedemütigt.

Gott offenbart sich, redet aus dem Wetter, preist seine Macht und Weisheit und sein unbegreifliches Walten in der Natur, um den Vorwitz Hiobs zu beschämen, der es gewagt hatte, Gottes Wege mit den Menschenkindern zu meistern (c. 38. 39). Hiob legt beschämt die Hand auf den Mund. Dann zeigt Gott dem Hiob, wie schlecht ihm der Tadel der göttlichen Weltregierung anstehe, ihm, der der Aufgabe der Weltregierung so wenig gewachsen sei, daß er nicht einmal die Bändigung eines einzigen Ungetüms der Schöpfung z. B. des Behemoth oder des Leviathan, vermöge (c. 40. 41).

3. Der geschichtliche Ausgang c. 42. Zuletzt wird Hiob vor den Freunden als Gottes Knecht bezeugt.

Hiob thut Buße für seinen Vorwitz. Gegen die Freunde entbrennt der Zorn Gottes, nur durch Hiobs Fürsprache, zu dem sich der HErr als zu seinem Knechte feierlich bekennt, finden sie Gnade. Hiob aber erlangt zwiefachen Segen.

§ 35.

Der Psalter.

1. Mit diesem Namen bezeichnet man die im Kanon des A. Testaments befindliche Sammlung von 150 heiligen Liedern oder Psalmen. Im N. Testamente bei den LXX und in der Vulgata heißt die Sammlung „die Psalmen“, Ps. 72, 20 steht als Gesamt-

name für Davids Lieder der Ausdruck „Gebete", die Juden nennen den Psalter Tillim, d. i. Hymnen.

2. Als Verfasser der Psalmen bezeichnet das N. Testament kurzweg den David (z. B. Hebr. 4, 7), nicht bloß weil der Grundstock des Psalters (73 Psalmen) ihm ausdrücklich zugeschrieben wird, sondern weil er in gewissem Sinne Vater aller Psalmen ist, da alle Psalmendichter in seinen Fußtapfen gehen. Zunächst schließen sich an seine Psalmen die seiner drei Sänger, nämlich die 12 Psalmen des Assaph (1 Chr. 15, 17. 19; 16, 5. 37, besonders 2 Chr. 29, 30 und Neh. 12, 46) der Psalm 88 von Heman und die 10 Psalmen der mit ihm (1 Chr. 6, 33—38) wohl zusammengehörenden „Söhne Korah" und Ps. 89 von Ethan oder Jeduthun (1 Kön. 4, 31. 1 Chr. 16, 41. 42). — Von Salomo stammt Psalm 72 und 127. Die übrigen Psalmen sind mit Ausnahme des mosaischen Psalms (90) alle anonym.

3. Der Charakter der Psalmen ist durch die Überschriften bezeichnet. Sie beziehen sich — von der Angabe der Verfasser abgesehen —

a) auf den inneren Charakter. Ein Psalm ist demnach entweder Gebet oder Hymnus, oder Lehrpsalm.

b) auf die musikalisch-poetische Anlage.

1) Auf die Bestimmung für Musik und Gesang beziehen sich die Bezeichnungen: a) Psalm = Musikstück, so 3—6. 8. 9 u. s. w. b) Sangpsalm (Luther: Psalmlied) 48. 66. 83. 88. 108. c) Psalm-Sang (Luther: ein Psalm zu singen) 30. 67. 68. 87. 92. d) Ein Psalm . . . . . ein Sang (Luther: ein Psalm zum Lied vorzusingen) 65. 75. 76.

2) Auf die Dichtungsart gehen die Ausdrücke: a) Stichwort-Gedicht (L.: güldenes Kleinod), ein Gedicht mit regelmäßig wiederkehrenden Stichwörtern oder Refrains 15. 56—60. b) Betrachtung oder Ode (L.: Unterweisung) 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142. c) Irrgedicht oder Dithyrambus (L.: Schiggajon), ein Lied von lebhafter Bewegung und den mannigfaltigsten Rhythmen, Ps. 7. d) Stufenlied (L.: Lied im höheren Chor), d. i. ein stufenmäßig sich fortbewegendes Lied, in welchem die Rede den Ausdruck eines eben ausgesprochenen Gedankens wieder aufnimmt, um auf grund dessen wie von Stufe zu Stufe fortzuschreiten, 120--135, doch s. die Bemerkung über die verschiedene Auffassung der Stufenlieder unter Ps. 120.

3) Die Instrumentalbegleitung wird bezeichnet durch die Beischriften: a) zum Flötenspiel (L.: vorzusingen für das Erbe) Ps. 5. b) mit Saitenspielbegleitung (L.; auf Saitenspielen vorzusingen) Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76.

c) auf Saitenspiel Ps. 61. d) auf der Gitthith, d. h. der philistäischen Zither 8. 81. 84.

4) Die Tonweise geben an die Beischriften: a) auf schwermütige Weise (L.: Ps. 53, 1 im Chor um einander zu singen, Ps. 88, 1 von der Schwachheit der Elenden). b) auf Mädchenweise, d. i. im Sopran (L.: Ps. 46, 1, von der Jugend vorzusingen). c) in der tiefen Oktave (L.: auf 8 Saiten) 6. 12.

5) Die Melodie, nach welcher der Psalm zu singen ist, geben folgende Formeln*) an: a) „Der Tod macht weiß" Ps. 9, 1 (L.: von der schönen Jugend). b) „Hinde des Morgenrots" (L.: Ps. 22, 1 von der Hinde, die frühe gejagt wird). c) „Verdirb nicht" (L.: vorzusingen, daß er nicht umkäme) 57—59. 75. d) „Stumme Taube in der Fremde" oder „Taube der fernen Terebinthen" (L.: von der stummen Taube unter den Fremden, Ps. 56). e) „Lilien (L.: von den Rosen) Ps. 45. 69. f) „Lilien das Zeugnis" (L.: von den Spanrosen) Ps. 80. g) „Lilie des Zeugnisses" (L.: von einem güldenen Rosenspan) Ps. 60.

Luther faßt diese Melodienangaben als Angaben des Inhalts und sagt z. B.: „Von der Hinde des Morgenrots", während richtig übersetzt es lauten muß: Ein Psalm Davids (nach der Melodie eines Liedes, welches mit den Worten anfing) „Hinde des Morgenrots". So sind wohl auch die anderen sub 5) genannten Formeln zu verstehen.

Übrigens wird bemerkt, daß, was unter 2), 4) und 5) angegeben ist, keineswegs unumstößliche Gewißheit, sondern nur annähernde Wahrscheinlichkeit hat. Diese Angaben bezeichnen den gegenwärtigen Stand der einschlägigen Forschungen.

c) auf die liturgische Bestimmung.**)

a) Dem „Sangmeister" — so 55mal —; vielleicht so viel als dem „Einüber", dem, der den Psalm mit den Musikern einzuüben hat. b) „Zum Gedächtnis" (Luther), wörtlich: „zur Darbringung der Askara", d. i. eines Teiles des Speiseopfers, welches dargebracht wird „zum Gedächtnis" = damit Gott an den gedenken möge, der ihm dies Opfer bringt (Lev. 2, 2. 9. 16). So Ps. 38. 70. c) Ein Dankpsalm (Luth.) Ps. 100, wörtlich bei einem Dankopfer = bei Darbringung eines Dankopfers zu singen. d) Auf den Sabbattag Ps. 92. e) Bei Einweihung des Hauses Davids Ps. 30. f) Wallfartslieder Ps. 120 u. s. w., vgl. die Bemerkung dazu.

4. Der Psalter ist, entsprechend der Thora, in fünf Bücher eingeteilt: I. 1—41. II. 42—72. III. 73—89. IV. 90—106. V. 107—150. Die Einteilung macht sich bemerklich durch die

*) Diese rätselhaften Formeln fassen neuere Ausleger als Anfänge von Volksliedern, die man sich für den Psalmengesang aneignete.

**) Die LXX enthält nicht wenig Zusätze, welche einen Einblick in die liturgische Verwendung der Psalmen zur Zeit des zweiten Tempels gewähren und meistens aus den Talmuden sich bestätigen.

Doxologien am Ende der Bücher. Die drei ersten Bücher enthalten vornehmlich Psalmen Davids, seiner Sänger und ihrer Schulen, die zwei letzten geben außer einer Nachlese davidischer Psalmen die Lieder der übrigen großenteils anonymen Psalmendichter der späteren, meist exilischen und nachexilischen Zeit. Die Reihenfolge der Bücher ist also chronologisch. Von welchen Gründen die Aufeinanderfolge der Psalmen abhängig sei, ist nicht wohl zu bestimmen.

5. Die Zusammenstellung der einzelnen Psalmen zum Psalter ist zu unterscheiden von der Sammlung der Psalmen. Diejenigen, welche den Psalter schließlich redigierten, fanden eine — vielleicht von Salomo herrührende — Sammlung vorzugsweise davidischer Lieder (Ps. 72, 20) und etwa eine Nachlese von Liedern Davids und seiner Sänger durch das von Hiskia bestellte Kollegium (2 Chr. 29, 25 ff. vgl. Spr. 25, 1) schon vor. Zu diesen beiden Sammlungen, die im wesentlichen in den drei ersten Büchern vorliegen, fügten die Redaktoren in den zwei letzten Büchern die Psalmen der späteren Zeiten bis auf ihre Tage bei, stellten ihnen aber alte Lieder, die sie vielleicht aus alten Geschichtswerken sammelten, voran, Ps. 90, 108 u. a., oder mischten solche ein (z. B. Ps. 143). Aus 1 Chr. 16, 35 f. sieht man, daß der Chronist den Psalter schon als fünfteiliges Werk vorfand, denn er citiert mit Ps. 106, 47 auch die Schlußdoxologie Ps. 106, 48. Die letzte Redaktion des Psalters wird aus der Zeit des Esra oder Nehemia stammen, um so mehr als der Psalter im nächsten Verhältnis zum Gottesdienste stand, für dessen Wiederherstellung und Ausbildung Esra und Nehemia so eifrig wirkten und der Psalter einen der wichtigsten Bestandteile des von Esra und Nehemia und dem Ältesten-Kollegium festgestellten Kanons bildete. Die dritte Abteilung der heiligen Schriften wird mit dem Psalter eröffnet und häufig nach demselben benannt. (S. o. S. 7).

Der Psalter will betrachtet sein als die geistliche Frucht der von Gott auf Grund seines Bundes an Israel gewendeten Arbeit; er zeigt das innere religiöse Leben der gläubigen Gemeinde. Seine Lieder behandeln ebensosehr Angelegenheiten des Reiches Gottes und seines Königs, wie die persönlichen Herzensanliegen des Frommen. Vorzugsweise wohl um des letzteren Umstandeswillen ist der Psalter,

nach Luthers Wort, das Gebetbuch aller Heiligen geworden. Sein Inhalt klingt vielfach in den Liedern der Christenheit wieder vgl. „Ein feste Burg 2c. mit Ps. 46 u. s. w. — Er enthält die Hauptsumme der Prophetie Davids; in dieser Hinsicht steht er in engster Beziehung zur ganzen übrigen Prophetie.

Mehrere von den Psalmen, besonders 74 und 79 läßt man in der Zeit der Makkabäer entstanden sein; sie lassen sich aber, besonders der zweite, auch aus der Zeit des Exils, vielleicht wegen 74, 9 aus der späteren Zeit desselben erklären. Kanonische Makkabäerpsalmen würden eine kanonische Geschichtsdarstellung dieser Zeit fordern.

6. Die Inhaltsangabe beschränkt sich bei den Psalmen nicht bloß auf die Bezeichnung des Themas und soweit es nötig ist, des Gedankengangs, sondern es ist auch überall, soweit sie sich ermitteln läßt, die geschichtliche Lage zu bezeichnen, aus welcher der Psalm erwachsen ist. Selbstverständlich läßt sich hierin nicht überall Gewisses geben, sondern das Dargebotene will geprüft sein.

Außerdem ist es für die Lesung der Psalmen von großer Wichtigkeit, den typisch und prophetisch messianischen Charakter derselben zu erkennen. Typisch messianisch sind diejenigen Psalmen, in welchen sich die Person und das Reich des zukünftigen Messias in der Person und dem Reiche des im Psalme Redenden oder Handelnden in voraus darstellt; prophetisch messianisch sind diejenigen Psalmen, welche von dem zukünftigen Messias, seiner Person und seinem Reiche so weissagen, daß der Psalmist sich selbst bestimmt und ausdrücklich von dem zukünftigen Messias unterscheidet, oder von ihm in kennbarer Weise als dem großen Zukünftigen spricht. Man rechnet unter die typisch messianischen Psalmen viele, dagegen zu den prophetischen allgemein nur Psalm 2. 110. 45, mit geringerer Gewißheit 16. 22. 72.

I. Übersicht der Psalmen nach ihrer Entstehungszeit.

1) Psalmen aus der saulischen Verfolgungszeit nach ihrer ungefähren chronologischen Ordnung: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54; weniger gewiß 13. 17. 22. 25. 31. 35. 40. 69. 109.

2) Psalmen Davids des Königs, und zwar a) Psalmen auf Anlaß der Einholung der Bundeslade: 24. 101. 15, vielleicht auch 132. b) Psalmen auf Anlaß der großen Verheißung 2. Sam. 7: 18? 20. 21. 8, 5 ff. 89 c) Psalmen auf Anlaß des syrisch-ammonitischen Krieges: 60.? 68.? 18.? 20. 21. 108. d) Psalmen auf Anlaß des Falles David (2 Sam. 11) und Buß- und Trost-Psalmen überhaupt: 51. 6. 32. 38. e) Psalmen auf Anlaß der absalomischen Verfolgung und überhaupt solche, in welchen die Klage

über äußere Feinde vorherrscht: 3. 63. 11. 4. 41. 55, vielleicht auch 26. 27. 61. 62. 64. 39. 28. 140. 58. 5. 27. 141.

3) Psalmen allgemeinen Inhalts, ohne kenntlichen Hintergrund zeitgeschichtlicher Ereignisse: 8. 29. 19. 65. 145. 103. 139.

II. **Inhaltsangabe, teils bloß nach dem Thema, teils nach dem Gedankengang.**

Erstes Buch. Ps. 1 bildet die Einleitung zum Psalter (s. Apostelgesch. 13, 33). Thema: das Glück des Frommen, vgl. Ps. 112. — Ps. 2. Von der Unüberwindlichkeit des Reiches Christi und seinem Siege über die Reiche der Welt. Vgl. 2 Sam. 7, 14. Jes. 7 - 12. Apok. 11, 15, 12, 10. Staunend sieht der Sänger die Völker und Könige gemeinsam wider Jehova und seinen Gesalbten sich erheben, um ihrer Herrschaft los zu werden (1—3). Dann vernimmt er im Geiste, wie Jehova mit den Empörern redet: Umsonst ist ihr Beginnen; es zerschellt an dem Ratschluß Gottes, vermöge dessen sein Gesalbter von Zion aus über die Völker herrschen soll (4—6). Der Gesalbte ergreift nun selbst das Wort und verkündet, was er kraft jenes Ratschlusses ist und was er vermag (7—9). Aus dem Geschauten und Gehörten zieht der Sänger nun die Nutzanwendung für die Großen der Erde, daß sie sich Jehova und seinem Sohne unterwerfen sollen, falls sie nicht untergehen wollen. — Ps. 3. Morgenlied; vielleicht gedichtet am ersten Morgen der absalomischen Verfolgung; — Ps. 4. Abendlied; vielleicht gedichtet an einem Abend nach längerer Dauer derselben Verfolgung. — Ps. 5. Morgengebet vor dem Gang nach dem Tempel, vielleicht aus der Zeit, als David schon von Absaloms Verschwörung umgarnt war (2 Sam. 15, 1 ff.). — Ps. 6. Gebet um endliche Hilfe in der großen Leibes- und Seelennot, die Gottes Zorn über David verhängt hat (1—8), in zuversichtlicher Gewißheit endend, daß die Feinde, die ihm zur Strafe sich erhoben, von ihm lassen müssen (9—11). Vgl. 2. Sam. 12, 11 ff. mit 2 Sam. c. 15 ff. — Ps. 7. Der unschuldig Verfolgte bittet Gott, daß er ihn errette. Vgl. 1 Sam. 22, 23; 23, 19; 26, 1. — Ps. 8. Ein messianischer Psalm typischer Art, vgl. Hebr. 2, sofern, was hier vom Menschen gesagt wird, sich allein in dem einen wahren Menschen, dem „Menschensohn", darstellen wird. Jehova, dessen Herrlichkeit der Himmel droben widerstrahlt, hat nicht verschmäht, auch die Erde unten zur Stätte seiner Herrlichkeit und das schwache Menschenkind zum Werkzeug seiner Verherrlichung zu machen (1—3). Von verschwindender Kleinheit im Vergleich mit den Gestirnen ist der Mensch dennoch Gegenstand der göttlichen Aufmerksamkeit und Inhaber hoher gottverliehener Würde (4—6), denn Jehova hat ihn, als sein Abbild auf Erden, zum Herrn der Erdwelt gemacht (7—10). — Ps. 9. Ein Siegesdanklied mit prophetischem Hinausblick auf das Endgericht (2 Sam. 8). — Ps. 10. Gebet wider einheimische Abtrünnige, welche in gottesvergessener Sicherheit die Armen verfolgen. — Ps. 11. Davids Gottvertrauen gegenüber den Feinden. Vgl. 2 Sam. 15, 1—12. — Ps. 12. Um Rettung der Gläubigen bei allgemeiner Verderbnis und Treulosigkeit. — Ps. 13. Ein Hilferuf Davids aus der saulischen Verfolgungszeit. — Ps. 14. Vgl. 53. Das allgemeine Verderben in und außer Israel. — Ps. 15. Wer

darf wohnen auf dem heiligen Berge? (2 Sam. 6 oder c. 15—17). — Ps. 16. Bitte um Genesung aus schwerer Krankheit. (Aus der Zeit nach dem Bau des Cedernpalastes?) — Ps. 17. Um Hilfe gegen die Nachsteller (1 Sam. 23, 26). — Ps. 18. Hymnus für Errettung von allen Feinden (s. 2 Sam. 22). — Ps. 19. Gottes Herrlichkeitsoffenbarung in der Natur und in seinem Gesetze. — Ps. 20 Gebet des zum Opfer versammelten Volkes für den König, der in den Krieg zieht, und Ps. 21 Dank für den verliehenen Sieg. — Ps. 22. Ein typisch messianischer Psalm, in welchem der Gesalbte des Herrn mitten aus der schmachvollsten Erniedrigung und furchtbarsten Todesnot der saulischen Verfolgung heraus klagt, wie einst der ans Kreuz geheftete König Israels klagen sollte. In diesem, dem Gegenbilde Davids, ist in seiner tiefsten Tiefe zur Erfüllung gekommen, was hier David, sein Vorbild, klagend ausspricht. Der heil. Geist hat Davids Worte so gestaltet, daß sie in Jesu dem Gekreuzigten buchstäblich sich erfüllten. Der Leidende klagt über andauernde Gottverlassenheit (2, 3), die um so rätselhafter ist, als sonst Jehova so oft und schleunig seine Hilfsbereitschaft erzeigte (4—6). Er klagt, wie groß seine Schmach, um Jehova, der selbst darin geschmähet wird, zu schleuniger Hilfe zu bewegen (7—9): Gott möge das Gottvertrauen, das die Feinde verhöhnen, mit Hilfe erwidern (10—12). In der Umgebung der gewaltigen, mordgierigen Feinde (13. 14) ist er, obwohl noch nicht gestorben, doch schon todesgleich aufgelöst in seinem ganzen Wesen (15. 16): die mordgierigen Feinde umgeben ihn, daß er nicht entrinnen soll, sie triumphieren über den Todesmatten, als über einen Verlorenen (17—19). Da erhebt der Leidende noch die Bittte um Erlösung aus den Händen der Feinde (20—22); der Erhörung gewiß, gelobt er Dank (23—25) und die erfahrene Hilfe verkündet er prophetisch auch den anderen (26. 27); ja mehr noch, er verkündet prophetisch, wie der Sieg des Gesalbten die Völkerbekehrung und die Aufrichtung des Reiches Gottes nach sich ziehen werde (28—32), vgl. Ps. 69; 1 Sam. 23, 25 ff. — Ps. 23. Jehova der gute Hirte (2 Sam. 17, 27 ff.?) — Ps. 24 vgl. 15. Festlied zum Einzug der Bundeslade in Zion (2 Sam. 6). — Ps. 25. Wider die Feinde und um die Gnadenleitung Gottes. — Ps. 26. Um Errettung aus den Händen der Absalomiten, vgl. 2 Sam. 15, 6. 27. — Ps. 27. Um Rettung und Wiederkehr zum Heiligtum, vgl. 2 Sam. 15—17 ff. — Ps. 28. Um Rettung und Vergeltung für die heimtückischen Absalomiten, vgl. 2 Sam 15 ff. — Ps. 29 Gottes Herrlichkeitsoffenbarung im Gewitter. — Ps. 30. Davids Dank nach überstandener Krankheit dafür, daß er in sein Haus einziehen kann, vergl. 2 Sam. 5. — Ps. 31. Um Rettung aus der saulischen Verfolgung. (Vgl. 1 Sam. 23, 26 und Ps. 22 mit 10—14?). — Ps. 32. Preis der Sündenvergebung und Belehrung, wie man zu derselben gelangen könne (2 Sam. 12). — Ps. 33. Hymnus der Gemeinde auf Gottes Werke im Reich der Gnade, der Natur und der Geschichte, sonderlich für seine Gnadenoffenbarung in Israel. — Ps. 34. David preist nach dem Introitus (2—4) Jehova für die erfahrene Rettung (5—7) und die Gnadenobhut, unter welcher Gottes Heilige stehen (8—11), und lädt alle ein, durch wahre Gottesfurcht (12—15) das Heil zu erlangen,

wo Gottlose Strafe ernten (16—23). Vgl. 1 Sam. 23. — Ps. 35. Ein Ruf nach Rettung mit dem Gelübde des Dankes, vgl. 1 Sam. 24, 16. — Ps. 36. Eine Klage über die Sittenverderbnis der Zeitgenossen, wie Ps. 12. 14. — Ps. 37. Vom Glück der Gottlosen. Man nehme daran keinen Anstoß: denn es wird plötzlich enden, und der Ausgang scheidet Gerechte und Ungerechte. — Ps. 38. Ein Bußpsalm, verwandt mit Psalm 6. Klage Davids über die Leibes- und Seelennot, in die Gottes Zorn über seine Ehebruchssünde ihn brachte, und Bitte um Erlösung aus derselben. — Ps. 39 vgl. 69. In Anfechtung, welche das Ansehen des Glückes der gottlosen Feinde erweckt, wohl aus der absalomischen Zeit. — Ps. 40. David preist Jehova für seine herrliche Errettung (1—6). Wie soll er ihm dafür danken? Nicht durch Opfer, sondern durch Gehorsam (7—9), durch öffentliches Bekenntnis zu dem Herrn (10. 11). Seiner Sünden halber muß er um neue Gnade und Hilfe bitten (12—16); er weiß, daß sie ihm nicht fehlen wird, und preist Jehova schon jetzt dafür (17. 18). — Ps. 41. Eine Klage über mitleidlose Freunde und Bitte um Hilfe wider sie. Vgl. 2 Sam. 15 ff., besonders 16, 23.

Zweites Buch. Ps. 42 und 43 sind Lieder eines mit David vor Absalom jenseits des Jordans in der Verbannung weilenden Korachiten, der sich heimsehnt nach Jerusalem und seinen schönen Gottesdiensten. — Ps. 44. Eine Klage. Wie wenig stimmt doch zu der glorreichen Vergangenheit (1—9) die traurige Gegenwart mit der schmachvollen Niederlage durch die Edomitischen (?) Feinde (10—17), die Israel nicht um seiner Sünde, sondern um des Bekenntnisses zu Jehova willen leiden muß, und die der HErr darum gnädig wenden wolle (18—27); vgl. 2 Sam. 8, 13 ff. Ps. 60. 1 Kön. 11, 15. — Ps. 45. vgl. Hebr. 1, 8. Thema: die künftige Vermählung der Tochter Zion (Isral) mit dem König Messias. Vgl. das Hohelied. Matth. 22, 1 ff. Eph. 5, 29—32. Der geschichtliche Anlaß die Vermählung eines Königs (des Salomo mit der ägyptischen Königstochter?). Der Sänger singt dieses Lied aus Liebesbegeisterung für den König, welcher der Menschen Schönster ist, holdselig von Lippen und eben darum von Gott gesegnet (2. 3). Der Ewiggesegnete vereinigt mit der höchsten Schönheit die höchste Kraftfülle. Er ist ein Held, und der Sänger fordert ihn deshalb auf, dem Guten zum Siege wider das Böse zu verhelfen (4—6). Er ist Gott (vgl. 2, 10. Jes. 9. 5. 10. 21), die menschliche Erscheinung des übermenschlichen Gottes, der Gerechte, und darum mit Freude gesalbt, wie kein König der Erde (7. 8). Unvergleichlich ist der Freudenstand dieses Königs, des Bräutigams, am Tage seiner Vermählung (9. 10). Die Braut soll Volk und Vaterhaus, alle natürlichen Verhältnisse vergessen, und sich ganz dem Könige zu eigen geben; zum Lohne wird sie haben des Königs Liebe und der Völker Verehrung (11—13). Nun beschreibt der Sänger, wie die Braut dem Könige in seinen Palast als Gemahlin zugeführt wird (14—16). Aus dieser Verbindung entsprießt ein königliches Geschlecht, unter welches Gott die Herrschaft der Erde verteilt (17. 18). Vgl. zu diesem Psalm Apgsch. 1, 6 ff — Ps. 46. 47. 48 gehören zusammen und hierher gehören auch Ps. 83 und 76.

Sie sind wohl entstanden aus der geistlichen Erhebung des Volkes vor und auf dem Zuge Josaphats gegen die verbündeten Moabiter, Ammoniter und Edomiter, 2 Chr. 20. — Ps. 46: Gott unser Hort in allen Drangsalsstürmen, ein Nachklang von 2 Chr. 20, 17 (?). — Ps. 47. Jehovas Sieg über die wider Josaphat vereinigten Völker und seine Auffahrt nach dem Siege (vgl. 2 Chr 20, 28). — Ps. 48. Ein Siegesdanklied, zugleich aber in echt korachitischer Weise ein Loblied auf Jerusalem, die von dem in ihr thronenden Gotte geschirmte herrliche und feste Stadt. — Ps. 49. Die Vergänglichkeit des Glückes der Gottlosen und die auf Gott ruhende Hoffnung der Rechtschaffenen. — Ps. 50. Die wahre Frömmigkeit, vgl. 1 Sam. 15, 22. Jer. 7. 22 ff. Wenn der HErr zum Gerichte kommt (1—6), so wird offenbar werden, daß er Tieropfer ohne das Herzensopfer des Gebets nicht mag (7—15), und daß das Bekenntnis zu seinem Wort ohne Leben nach seinem Worte ihm ein Greuel ist (16—21). Mögen die Gottvergessenen es merken (22. 23). — Ps. 51. 1) Eine Bitte Davids um Entsündigung mit Bekenntnis seiner Sünde (3—6) und um Rechtfertigung, daß ihm Jehovas Gnade, die Nathan ihm schon verkündigt hat [2 Sam. 12, 13], gewiß werde (7—11); 2) eine Bitte um Erneuerung (12 -15); 3) eine wiederholte dringliche Bitte um Rechtfertigung und Erneuerung und das Gelübde geistlicher Opfer (16—19); 4) die Fürbitte für Jerusalem, das durch seine Sünde geärgerte und geschädigte (20. 21). — Ps. 52. Gottes gerechte Vergeltung für Doëg, 1 S. 21. 22. — Ps. 53, s. zu Ps. 14. — Ps. 54, nahe verwandt mit Ps. 52, vgl. 1 Sam. 23, 19 f. — Ps. 55. Eine Klage über die heimlichen Feinde und ihr Beginnen wider den König, an dem auch der Busenfreund des Königs (Ahitofel, vgl. 2 Sam. 15, 1, ff.) teil nimmt (13—15). — Ps. 56. vgl. 1 Sam. 21, 10—15 und Ps. 34. — Ps. 57. vgl. 1 Sam. 22 oder c. 24. — Ps. 58. Vgl. etwa 2 Sam. 15, 2—6. — Ps. 59. vgl. 1 Sam. 19, 11 ff. — Ps. 60. Dieser Psalm gehört mit Ps. 44 zusammen. Er ist gedichtet vor dem Streit im Salzthal mit den Edomitern (vgl. 2 Sam. 8, 13 f. 1 Chr. 18, 12), welche die südlichen Stämme Judas, während David im Norden mit Aram kämpfte, hart mitgenommen und in dem Nachbar- und Bruderland übel gehaust hatten. David erfleht nach dieser harten Niederlage durch die Edomiter göttliche Siegesgnade und frohlockt in triumphierender Gewißheit derselben. — Ps. 61, vielleicht in Mahanajim gedichtet nach dem Siege über Absalom. — Ps. 62. Gegenüber dem augenblicklichen Erfolge der Feinde (der Absalomiten) ermuntert David sich und die Seinen zum Vertrauen auf den HErrn, welcher ihm helfen, den Feinden aber vergelten wird. — Ps. 63, vgl. 42. 43. 2 Sam. 15, 23. 28, 17, 16. — Ps. 64. Vgl. etwa 2 Sam. 15, 1—16. — Ps. 65. Preis Gottes für sein gnädiges Walten in Zion, für seine Machterweisung in der Völkerwelt; für den reichen Erntesegen, den er seinem Volk geschenkt. — Ps. 66. Die Erde preise den HErrn für die Erlösung Israels; sein Volk will ihm nun durch Opfer die Gelübde des Dankes bezahlen. — Ps. 67. Erntedanklied, vgl. Lev. 26, 4. — Ps. 68. Hymnus auf den Sieg Jehovas über die Reiche der Welt, vgl. etwa 2 Sam. 6, 19, oder c. 10, oder 1 Chron. 20. I. Einleitung.

Der Sänger wünscht den Sieg Gottes über seine Feinde herbei, daß die Gerechten jubeln und fordert auf, dem Sieger (Triumphator) Bahn zu machen und einem so allmächtig erhabenen und gnädigen Gott zu lobsingen (v. 2—7). Er erinnert dann daran, wie Gott sein Volk einst siegreich durch die Wüste nach Kanaan einführte (8—11); dann schildert er, wie Gott seinem Volke Sieg und reiche Beute schenkte (12—14). Dieser Sieg aber gibt die Gewißheit, daß Gott vor allen hohen Bergen den kleinen Zion zur Wohnung sich erkoren und daß er mit seinem Engelheer auf Zion ist zum Schutze seines Volkes, so daß der Zion heilig und hehr ist, wie einst der Sinai. Vom Siege über seine Feinde fährt der HErr dann auf, indem er aus seinen Feinden Gefangene im Triumphe mit sich führt, und läßt sich auf seinem Throne nieder (16—19). — II. Der Sänger preist im zweiten Teile Gott, der das Heil seiner Gemeinde ist, für den verheißenen Sieg über alle ihre Feinde (20—24) und schildert die frohe Siegesfeier Israels nach der Gerichts- und Erlösungsthat seines Gottes und Königs (25 bis 28). Endlich blickt der Sänger über den Bereich Israels hinaus und beschreibt die Folgen der Gerichts- und Erlösungsthat Jehovas in der Heidenwelt: wie alle Gewaltigen kommen und ihm huldigen, Israel aber seiner mächtigen Hilfe sich freuet (29—36). — Ps. 69, vgl. besonders Ps. 40. 22. Eine Klage Davids, des ungerechter Weise um Jehovas willen (von Saul?) Verfolgten. Der Psalm ist typisch messianisch, d. h. David spricht hier als das Vorbild des zukünftigen Messias. Vgl. Joh. 15, 25 mit v. 5; 2, 17 mit 10a; Röm. 15,3 mit 10b; Apstgsch. 1, 20 mit 26a; Röm. 11, 9 f. mit 23 f.; außerdem Matth. 27, 27 bis 30 mit 13; Math. 27, 34 mit 22; Joh. 19, 28 mit 22 u. s. w. — Ps. 70. Die Wiederholung von Ps. 40, 14 ff. — Ps. 71. Ein Gebet um Errettung aus Feindeshand, vielleicht von Jeremia. — Ps. 72. Salomos Kirchengebet für den König Israels — erfüllungsgeschichtlich für den König Messias, in welchem erst zur Wahrheit wird, was die Gemeinde hier dem Salomo erfleht.

Drittes Buch. Ps. 73. Vom Glück des Gottlosen, vgl. 37. 49. Die erste Hälfte stellt das Rätsel hin, die zweite (v. 15—28) löst es. — Ps. 74. Klage des Volkes Israel in der babylonischen Gefangenschaft über die Verwüstung des Heiligtums und Jehovas Schweigen zu den Unthaten der Feinde (1—11), und vertrauensvolle Bitte zu Jehova, daß er, wie ehedem, so auch jetzt wieder des gebeugten Volkes gegen die Feinde sich annehmen wolle (12—23). vgl. Jes. c. 63, 18; 64, 9 ꝛc. — Ps. 75. Die Gemeinde tröstet sich angesichts des von Assur drohenden Unheils (2 Kön. 18. 19) der mächtigen Heilsoffenbarung Gottes. — Ps. 76. Die Gemeinde preist den HErrn für seine in der Niederlage Sanheribs offenbarte Macht. — Ps. 77. Ein von dem Unglück der Gegenwart schwer Angefochtener erhebt sich durch den Rückblick auf die Heilsthaten des großen Gottes, der Israel aus Ägypten nach Kanaan geleitete. — Ps. 78 stellt die Geschichte Israels von Mose durch die Richterzeit bis auf David vor die Augen des Volkes, um es zur Treue gegen Jehova zu ermahnen, daß es nicht wieder abfalle, wie das Geschlecht der Väter. — Ps. 79 vgl. Ps. 74. — Ps. 80. Bitte um Wiederherstellung des verstörten Israels, des von dem HErrn

selbst gepflanzten und nun den Heiden preisgegebenen Weinstocks. — Ps. 81. Hymnus fürs Laubhüttenfest. Israel wird an die wunderbare Errettung aus Ägypten erinnert und ermahnt, nicht gleicher Untreue wie seine Väter sich schuldig zu machen, damit es nicht wie jene der göttlichen Gnade verlustig gehe. — Ps. 82. Das Gericht Gottes über die ungerechten Richter im Volke Gottes, vgl. 58 und 94. — Ps. 83. Hilferuf gegen eine Menge von Völkerschaften, welche sich mit den Nachkommen Lots, d. i. Moab und Ammon verbündet haben, Israel als Volk gänzlich auszurotten. Vgl. Ps. 60 und 2 Sam. c. 8 u. 10. — Ps. 84. Der Sänger spricht (vgl. Ps. 42. 43) seine Sehnsucht nach dem Heiligtum, seiner wahren Heimat, aus. — Ps. 85. Ein Gebet der heimkehrenden Exulanten um Erneuerung der Gnade zum Zweck inneren und äußeren Gedeihens. — Ps. 86. Ein Gebet Davids. — Ps. 87. Ein prophetischer Psalm von Zion, der künftigen geistlichen Mutterstadt aller Völker. — Ps. 88. Ein Klagepsalm, gedichtet in schwerer Anfechtung und Todesangst, welche Gottes Zorn über den Sänger verhängt hat. — Ps. 89. Gebet um Erneuerung der Gnaden Davids (1—5). Unverbrüchlich ist die dem Hause Davids zugesagte Gnade, zugesagt von dem allmächtigen treuen Gott (6—19), gemäß welcher der HErr allezeit mit David sein (20—30) und auch durch die Bundesbrüchigkeit des Hauses David sich nicht bewegen lassen will, seine Bundestreue aufzuheben (31—38). Und nun hat Gott den König (Rehabeam?) in seinem Zorne dem Dränger preisgegeben (39—46)! Möge doch der HErr seine Gnade erneuern und die Schmach vom Hause Davids nehmen! (47—52).

Viertes Buch. Ps. 90. Von den Sammlern vielleicht entnommen aus dem alten Werke: „das Buch des Frommen" (Jos. 10, 13). Inhalt: Jehova ist erhaben über das Entstehen und Vergehen (1—4), aber die Menschen sind vergänglich, auch Israel erfährt es (5—8, vgl. Num. 14; 1 Kor. 10). Die Ursache hievon ist Gottes Zorn. Wer doch die Ursache erkennte (9—12)! Möchte Gott doch seinen Zorn wenden, wieder Gnade geben, das Heilswerk vollenden und Israels Vornehmen segnen (13—17). — Ps. 91. Ein Preis der beschirmenden und rettenden Gnade, die in aller Gefahr und Not der in Gott gläubig Geborgene erfährt. — Ps. 92. Anbetung Gottes ziemt für den Sabbat (1—4), Preis der großen Werke Gottes, d. i. seiner herrlichen Führungen (5—7). Zwar sind die Gottlosen jetzt im Glück, aber dieses wandelt sich ins Verderben, während der Fromme gedeihen (8—13) und das heilige Walten Gottes verkündigen wird (14—16). — Ps. 93. Ein prophetischer Psalm von der zukünftigen Herrschaft Jehovas nach Überwindung aller Gewalten dieser Welt. — Ps. 94. Ein Gebet um Hilfe für das von Gottlosen aus der Mitte Israels bedrängte Häuflein der Frommen. — Ps. 95. Aufforderung zum Lobpreis Jehovas des mächtigen Schöpfers, des Gründers Israels; ihn bete Israel im Glaubensgehorsam an, damit es nicht wie die Väter in die Wüste verstoßen werde. — Ps. 96. Hymnus auf den Majestätischen, den alle Völker anbeten sollen, der nun bald zum Gerichte erscheint. — Ps. 97. Hymnus auf den HErrn, der durch Gericht hindurch sein Reich einnimmt. — Ps. 98. Ein Hymnus. Israel, alle Lande,

ja alle Kreaturen, sollen Jehova preisen, der nun kommt, sein Volk zu erlösen und die Erde zu richten. — Ps. 99. Betet an Jehova, den künftig auf Zion über die Völker herrschenden, der jetzt schon gerecht waltet, der in der Vergangenheit sich bewährt hat als der gnädige Gott Israels. — Ps. 100. Dankhymnus auf den gnädigen, freundlichen und wahrhaftigen Gott Israels. — Ps. 101. Heilige Vorsätze bei Einholung der Bundeslade nach Zion (2 Sam. 6). — Ps. 102. Eine Klage auf den Trümmern Jerusalems (v. 15). Der Tiefgebeugte tröstet sich, daß der HErr Zion wieder aufbauen wird: seine Feinde werden untergehen, der Same Israels wird bleiben. — Ps. 103. Ein Lobpreis Jehovas des Allerbarmers. — Ps. 104. Lobpreis Jehovas des Schöpfers mit Rückblick auf die Folge der Schöpfungswerke (Gen. 1). — Ps. 105. Ein Preis der Gnadenleitung Israels durch Jehova von den Zeiten Abrahams bis auf die Tage Josuas. Vgl. Ps. 78. — Ps. 106. Ein Bekenntnis der Sünden des Volkes Israel, womit es bei der Ausführung aus Ägypten in der Wüste und dann in Kanaan Gottes Gnaden vergolten hat, und eine Bitte um Gnade ür dies sündige Volk.

Fünftes Buch. Ps. 107. Ein Dankpsalm des heimgekehrten Volkes. Der Sänger preist den HErrn, der die Verbannten in der Wüste speiste, die Gefangenen ausführte, die Kranken heilte, die Schiffbrüchigen errettete, die Dürftigen segnete, die Unterdrückten erquickte! — Ps. 108 aus Ps. 57, 8—12 und 60, 7—14 zusammengesetzt. — Ps. 109. Ein Fluchpsalm Davids, vielleicht wider Doëg (1 Sam. 22), vgl. Ps. 69, 7. Die Sünde wider David ist Sünde wider den Gesalbten Jehovas; der Psalm ist typisch prophetisch. Apstgesch. 1, 20. Doëg = Judas Ischariot? — Ps. 110. Der Geist der Weissagung offenbart David in den letzten Lebenstagen, daß der Messias, der in ihm noch nicht erschienen ist, in der Zukunft in einem erscheinen wird, der sein Sohn und sein Herr ist (2 Sam. 23, 1—7). In diesem vollendet sich, was vorbildlich geschah, als David seinen Thron in Salem neben dem Throne Jehovas aufstellen durfte (2 Sam. 6) und als er nach dem Siege über den König Ammons sich dessen goldene Krone aufs Haupt setzte (1 Chr. 20, 2). Der große zukünftige König wird auch auf Zion thronen neben Jehova und von da aus über seine Feinde herrschen: aber seine Gemeinschaft mit Jehova ist Wesensgemeinschaft und zu seinen Füßen wird auch der letzte Feind gelegt werden. Ps. 110, 1—2. Und er ist nicht bloß König, sondern auch ewiger Priester kraft beschworener Verheißung; er ist priesterlicher König eines priesterlichen von oben geborenen Volkes, das Gegenbild Melchisedeks, welcher Königtum und Priestertum in dem ganzen Umfang ihrer Rechte und Leistungen in sich vereinigt (3. 4). Der HErr zerschellt am Tage seines Zornes alle Feinde dieses Königs; sie gehen unter, er feiert einen vollkommenen Triumph. Dies ist das Endgericht, in welchem seine Hoheitsstellung zur vollen Offenbarung kommen wird (5—7). — Ps. 111. Die herrliche Offenbarung des HErrn in der Mitte der Seinen. — Ps. 112. Die Glückseligkeit des Frommen. — Ps. 113—118. Das Hallel. 113. Die Herablassung Gottes zu den Niedrigen (1 Sam. 2). 114. Die Gottesthaten der

mosaischen Erlösungszeit. 115. Um Gottes Beistand gegen (heidnische?) Feinde. 116. Dank eines vom Tod Erretteten. 117. Ein Halleluja für die Heidenwelt (Röm 15, 11). 118. Danklied der Gemeinde bei der Tempelweihe (Esra 6, 15 ff.). — Ps. 119. Was das Wort Gottes dem Menschen ist und wie er sich dazu verhalten soll. — Ps. 120—134. Die fünfzehn Stufenlieder. (Luther: Lieder im höheren Chor.). Dieselben werden auf drei verschiedene Weisen aufgefaßt: 1) als Lieder der aus dem Exil Heimkehrenden, 2) als Lieder der aus dem heiligen Lande zu dem Heiligtume Wallfahrenden, 3) als Lieder, die stufenmäßig fortschreiten, immer wieder den vorigen Gedanken aufnehmen und weiter führen. 120. Um Rettung aus feindlicher, hadersüchtiger Umgebung. 121. Lied eines Exulanten, der sehnlich harret auf Hilfe von den Bergen Israels, und sich selber (von v. 3 an) tröstet mit der Treue Jehovas gegen die Seinen. 122. Lied eines Exulanten, der im Gedächtnis der schönen Festwallfahrten zum Heiligtum Jerusalems der Stadt Gottes seine Segensgrüße zuruft. 123. Glaubensaufblick zu Jehova in einer Zeit zwingherrischer Bedrückung. 124. Preis des Retters Israels aus fremder Zwingherrschaft, wohl aus dem Munde eines aus dem Exil Heimgekehrten. 125. Jehova ist starker Schutz der Frommen zur Zeit der Zwingherrschaft, die Abtrünnigen aber wird er vertilgen. 126. Ein dankender Rückblick der aus dem Exil Heimgekehrten auf ihre Erlösung, und eine Bitte um völlige Wiederherstellung Israels. 127. Der Segen Gottes thut es allein. 128. Der Segenslohn der Gottesfurcht. 129. Dank für Errettung aus der Hand der Dränger. 130. Im Gefühle seiner Verdammlichkeit fleht David um Vergebung, er hofft auf Jehovas Gnade, und lehrt auch sein Volk, auf die vergebende Gnade Jehovas zu vertrauen. 131. Demütig und kindlich ergibt sich der Sänger der Führung Jehovas: so thue auch Israel (vgl. 2 Sam. 6, 21 ff.). 132. Fürbitte für den König Salomo, begründet durch die Heinweisung auf die Frömmigkeit Davids (2 Sam. 6), auf Jehovas Verheißungen (2 Sam. 7) und dessen gnadenvolles Wohnen unter Israel auf Zion. 133. Die Süßigkeit der Gemeinschaft der Heiligen, d. i. der gottesdienstlich und besonders zu den Festen in Jerusalem vereinigten Israeliten. 134. Das Finale (Schlußgesang) der Stufenlieder und ein Benedictus (Gebenedeit u. s. w.). — Ps. 135. Aufforderung an die Priester und Leviten, den Gott, der Israel erkoren hat, zu preisen, denn er ist Weltschöpfer und Regierer, Erlöser aus Ägypten, Eroberer des Verheißungslandes, der sich seinem Volke allezeit als den Lebendigen bewährt. — Ps. 136. Das große Hallel. — Ps. 137. Ein Rückblick der Heimgekehrten auf die Traurigkeit im Exil, das Gelöbnis treuer Anhänglichkeit an Jerusalem, und ein Fluch über seine Zerstörer. — Ps. 138. Dank Davids für die Verheißung (2 Sam. 7), für die Errettung und Erhöhung, und zuversichtliche Hoffnung auf die Vollendung jener Verheißung. — Ps. 139. Allwissend und allgegenwärtig ist der HErr, doch hassen ihn die Menschen. Möge er ihn, den Sänger, auf seinem Wege leiten. — Ps. 140. Aus der absolomischen Zeit (vgl. 58. 64). — Ps. 141. Ein Abendgebet Davids, da er, von Absalom verfolgt, ferne vom Heiligtum war. — Ps. 142 (vgl. 1 Sam. 22, 1). — Ps. 143.

Bitte um Erlösung aus dem durch Sünde verschuldeten Elend. — Ps. 144. Bitte um Sieg aus der Hand der prahlerischen, lügnerischen Feinde, der Barbaren, die Israel um seinen Wohlstand beneiden. — Ps. 145. Ein Dankgebet für Gottes Gnade und Güte (vgl. 136. 75). – Ps. 146. Verlasset euch auf den HErrn! — Ps. 147—149: Aus Anlaß von Nehemia 12, 27—47. — Ps. 147. Jehova, der Erbauer Jerusalems. Ps. 148. Preis Gottes, der Israel heimgeführt und Jerusalem wieder aufgebaut hat. Ps. 149. Israels Obmacht über die Völkerwelt (vgl. das Buch Esther). – Ps. 150. Großes Halleluja: Schluß des Psalters.

§ 36.

Die Sprüche Salomos.

1. Name des Buches. Die Juden nennen das Buch Mischlé, LXX Parömien, Vulg. Proverbien, d. i. Sprichwörter, die Kirchenväter die Weisheit.

2. Entstehung des Buches. Das Buch, welches den Namen „Sprüche Salomos" führt, besteht aus folgenden Teilen: 1) die Überschrift 1, 1—6; 2) Einleitungsreden allgemeinen Inhalts, welche ermahnen, unter allen Verhältnissen die Weisheit zu lieben, nach ihrem Besitze zu ringen und zu meiden, was ihr widerstrebt 1, 7 bis c. 9; 3) Sprüche Salomos 10, 1—22, 16; 4) Worte der Weisen (vgl. 1, 6) 22, 17—24, 22; und 24, 23—34; 5) Sprüche Salomos, welche gesammelt haben die Männer Hiskias c. 24—c. 29; 6) drei Anhänge: a) Worte Agurs c. 30, b) Worte des Königs Lemuel 31, 1—9 und c) Lob einer tugendsamen Hausfrau 31, 10 bis 31. — Den Kern des Buches bilden also Sprüche Salomos. Sie werden aber eingeleitet durch allgemeine Ermahnungen zur Liebe der Weisheit, und Worte anderer Weisen werden ihnen angefügt. Dieser einfache Thatbestand ergibt, daß das Buch, wie es vorliegt, nicht von Salomo herstammt. Der Überlieferung zufolge haben die Männer Hiskias alle die im Spruchbuche vereinigten Sprüche gesammelt. Aber der nächste Eindruck der Überschrift 25, 1 ist doch der, daß in der Zeit Hiskias das Spruchbuch c. 1—24 schon vorlag. Ein Weiser hat die im Munde des Volkes fortlebenden Sprüche Salomos (vgl. 1 Kön. 5, 12 f.) gesammelt, dieser Kernsammlung c. 10—22, 16 seine eigenen Weisheitsreden c. 1—9 vorangestellt und Sprüche anderer Weisen (c. 22, 17—24, 22 und 24, 23—24) angefügt. Diesem älteren Spruchbuch haben dann die

Gelehrten des Hiskia noch Nachträge beigegeben, denen sie besondere Überschriften gaben, nämlich die Nachlese salomonischer Sprüche c. 25 bis 29, wozu dann ein dreifacher Anhang kam: c. 30; c. 31, 1—9 und c. 31, 10—31. Diese Anhänge führt die talmudische Überlieferung durch die symbolische Deutung der Namen Agur und Lemuel auf Salomo, und durch die Annahme, daß 31, 10 ff. Bathseba zu Salomo spricht, ebenfalls auf Salomo und seine Mutter Bathseba zurück. Dieser Überlieferung widerspricht aber die ganz verschiedene Art der Stücke c. 30 und 31. Die Anhänge sind Worte späterer Weisen, vgl. 24, 23.

3. Charakter der Lehrsprüche. Die Sprüche Salomos sind nicht zu verwechseln mit Volkssprichwörtern. Denn diese sind 1) kunstlose, die Lehrsprüche Salomos aber kunstmäßige Erzeugnisse; 2) die Volkssprichwörter enthalten die Weisheit des natürlichen Menschen, die Lehrsprüche Salomos aber sind Ausfluß einer göttlichen Weisheit (1 Kön. 4, 29; Luth.), wie eine talmudische Überlieferung sagt: die Chokmah (Weisheit) ist die Voraussetzung für die Zucht und hat ihre Wurzel im Studium der Thora (des Gesetzes), weshalb sie denn auch 3) als zu befolgende Sittenregeln gelten, während jene neben Wahrem auch Falsches enthalten. Neben diesen Unterschieden besteht aber die Gleichheit, daß die heiligen Lehrsprüche ebenso wie die Sprichwörter des Volkes auf das natürliche Leben in der Mannigfaltigkeit seiner immer wiederkehrenden Verhältnisse sich beziehen, indem sie lehren diese richtig zu beurteilen und sich in ihnen richtig zu verhalten. Was sonst Frömmigkeit oder Zucht heißt, das erscheint im Buche der Sprüche als Weisheit, und das, was sonst Sünde ist, das heißt hier Thorheit.

Anmerkung. Mit Recht nannten die Kirchenväter das Buch der Sprüche die „Weisheit“. Es liegt hier dasselbe Streben vor, wie in der Philosophie, nämlich das Streben, in dem, was in der Natur und dem sittlichen Leben der Menschen geschieht und erscheint, das Wesen und die Gesetze zu erkennen. Dieses Streben eignete besonders Salomo und seiner Zeit, weil damals durch den Verkehr mit vielen fremden Völkern der Gesichtskreis Israels sich erweiterte und das gemein menschliche und welttümliche Wissen damals in Israel seinen Gipfelpunkt erreichte. Von den Tagen Salomos an fehlte es denn nicht mehr an Männern, ja an Kreisen von Männern, welche die „Weisheit“ (Chokmah) pflegten. Spr. 13, 20; 15, 12; Jer. 18, 18; Ez. 7, 26, vgl. Hiob 12, 12. Noch spezieller charakterisiert sich diese Chokmah dadurch, daß sie ausgeht von der Furcht = Re-

ligion Jehovas, aber universalistisch oder humanistisch gerichtet ist, d. h. das Gemeinreligiöse in der Jehova-Religion und das Gemeinsittliche in der Thora betont.

4. Die Grundform des salomonischen Spruchs ist das Distichon mit antithetischem Parallelismus (10, 1). Der Parallelismus kann aber auch ein synonymer (11, 25) oder ein synthetischer (10, 18) sein. Der Spruch lehrt bald durch den Gegensatz, bald durch die Ähnlichkeit, bald durch weitere Ausführung des Gedankens. Indes kann das Distichon oder der Zweizeiler sich auch erweitern zum Vierzeiler, Tetrastich, wo die zwei letzten Zeilen zu den zwei ersten sich verhalten wie im Zweiteiler die zweite Zeile zur ersten, z. B. 23, 15 f. 30, 5 f. 17; 22, 22 f. 25, 16; zum Sechszeiler z. B. 23, 1—3; 23, 12—14, ja bis zum Achtzeiler, Oktastich, 23, 22—25, während es auch Drei-, Fünf- und Siebenzeiler gibt (25, 20; 25, 6. 7; 23, 6—8). Darüber hinaus wird der Spruch zum Liede (23, 29—35) oder zur Schnur (26, 13—16). Außerdem merke man die Form des Zahlenspruchs, z. B. 6, 16—19.

5. Inhaltsübersicht.

I. **Buchtitel 1, 1—6.**

Der Redaktor gibt dem Buche v. 1 eine Aufschrift und sagt v. 2—6, wozu die Spruchsammlung (c. 10—22, 16) dienen soll. Sie soll besonders den Jüngeren und Unerfahreneren, welche denn auch in den Ermahnungen 1, 7 bis c. 9 immer angeredet werden, Unterweisung für das Leben darreichen, aber auch Kundigen die Worte der Einsicht, oder (nach v. 6) die dunkeln Sprüche der Weisen lehren.

II. **Die einleitenden Ermahnungsreden 1, 7 — c. 9.**

Erste Rede. Nachdem v. 7 das Motto des Buches ausgesprochen, ermahnt v. 8 ff. den Jüngling, die Unterweisung seiner Eltern zu bewahren, denn sie ist sein schönster Schmuck (8—9). Wenn aber solche zu ihm treten, welche Morden und Rauben für eine geringe Sache halten und durch sie mit lockenden Worten ein angenehmes, ohne Mühe und Gefahr sicheren Gewinn und Reichtum in Fülle darbietendes Leben verheißen (10—14), so möge er sich hüten vor der Gemeinschaft mit ihnen (15), denn sie sind arge Sünder (16), deren Anschläge nicht gelingen, vielmehr ihnen selbst zum Verderben gereichen (17—19). — Zweite Rede. Viel lauter als ihre Worte zur Versuchung ruft ihn zur Gottesfurcht die Weisheit (20—23); wer sie nicht hört, über den kommt das Gericht, und die Weisheit läßt ihn dann ohne Rat (24—27); dann isset der Thor, der die Weisheit verachtete, die Früchte der Thorheit, während der Weise nichts zu fürchten hat (28—33). — Dritte Rede. Wenn du mit Eifer die Weisheit suchst (2, 1—4), dann werden dir als Früchte kommen: die Furcht Jehovas

und die Erkenntnis Gottes (5—8), gerechter Wandel, denn die Weisheit wird dich vor dem Bösen schützen (9—11), damit sie dich rette vor den Versuchungen der bösen Männer (12—15) und der verführerischen Buhlerinnen (16—19) und du wandelst auf dem Pfad des Guten und im Glück bleibest (20—22). — Vierte Rede. Um nun zu solcher Weisheit zu gelangen, so laß nicht von Liebe und Treue (3, 1—4), wende dich aber von deiner eigenen Weisheit und Stärke und gib dich mit dem Deinen ganz Jehova zu eigen (5—10); verschmähe nicht die Zurechtweisung Gottes, eingedenk des großen Gewinns, den sie bringt (11—18). — Fünfte Rede. Sei eingedenk, daß durch die Weisheit Himmel und Erde gegründet sind (19. 20), daß sie den Menschen behütet vor allem Unglück, weil der HErr mit dem Weisen ist (21—26). — Sechste Rede. Verleugne dich selbst und diene dem Nächsten, mache aber keine Gemeinschaft mit der Sünde des Nächsten (27—35). — Siebente Rede. Erinnerungen aus dem Elternhause. Der Lehrer ermahnt die Schüler, aufmerksam auf seine Unterweisungen zu achten; auch ihn habe sein Vater einst unterrichtet und zum Streben nach Weisheit angespornt, indem er ihm vorhielt, daß, wer ernstlich die Weisheit suche, sie finde, und daß sie den, der sie erfaßt habe, wie mit dem schönsten Schmucke ziere (4, 1—9). Wenn der Schüler den Weg der Weisheit gehe, so werde er vor jedem Anstoß sicher sein (10—12). Ohne Unterlaß solle er die Unterweisung fest halten und die Weisheit hüten, weil sie Leben spende, den Weg der Frevler aber sorgsam meiden (13—15). Denn Frevler kommen bald dahin, daß sie nicht mehr schlafen können, ohne Freveltaten zu ersinnen, und sich nicht scheuen, durch sie ihren täglichen Unterhalt zu erwerben (16. 17). Der Pfad der Gerechten sei hell und werde immer heller, der Weg der Frevler aber dunkel, und die ihn gehen, werden unversehens fallen (18. 19); die Worte des Lehrers, die der Schüler wohl beachten möge, sollen dessen Herz bewahren, daß er seinen Mund vor Trug behüte, mit seinen Augen nicht herumgaffe und, sorgsam den rechten Weg erwägend, seinen Fuß von schlechten Dingen fernhalte (20—27). — Der Schüler möge der einsichtsvollen Warnung des Lehrers Gehör leihen und sie beherzigen, denn zwar sind die lockenden Worte der Ehebrecherin süß und glatt, doch bringen sie am Ende nur Schmerzen und Tod, wie sie ja auch selbst unrettbar plötzlichem Tode anheimgefallen ist (5, 1—6). — Achte Rede. Von der Ehebrecherin, sagt der Lehrer, bleibe fern, damit die furchtbaren Strafen des Ehebruchs dich nicht treffen, und du, zu spät deinen Leichtsinn bereuend, dir nicht am Ende Vorwürfe zu machen habest, durch Überhörung der Mahnungen deiner Lehrer dich in die Gefahr sogar der Todesstrafe gebracht zu haben (7—14). Vielmehr halte dich zu deinem Weibe und sei treu der Gattin deiner Jugend (15—20). Gott kennt die Wege des Frevlers und wird ihn nicht ungestraft lassen. Die Strafe Gottes wird also über den kommen, der die Unterweisung nicht annehmen will (21—23). — Neunte Rede. Wenn man infolge geleisteter Bürgschaft Schuldner geworden, und man kann nicht bezahlen, so bitte man dringend um Aufschub, und suche durch fleißige Arbeit los zu werden von der Schuld und der Gefahr der Sklaverei (6, 1—5). —

Zehnte Rede. Der Faule soll von der aus eigenem Triebe fleißig und zu rechter Zeit arbeitenden Ameise Fleiß lernen; will er aus langer träger Ruhe sich nicht aufraffen, so werden Armut und Mangel unversehens und mit unwiderstehlicher Gewalt ihn packen (6—11). — Elfte Rede. Den tückischen, heillosen Mann wird plötzliches Erschrecken, ja unheilbare Zerschmetterung treffen (12—15). Den Stolzen, Trügerischen, Bösen haßt der HErr, sonderlich aber haßt er den, der Zanksachen hinwirft zwischen Brüdern (16—19). — Zwölfte Rede. Die Unterweisung der Eltern soll den Sohn wie ein Geschmeide schmücken und ihn beständig schützend bekleiden. Sie zeigt ihm den rechten Weg, bewahrt ihn vor den so gefährlichen Versuchungen der Ehebrecherin, von der er sich nicht fangen lassen darf; denn wie man dem Feuer nicht ungestraft zu nahe kommt, so auch nicht dem Weibe eines andern (6, 20—29). Der Dieb muß, selbst wenn er aus Hunger stiehlt, Ersatz geben, vom Ehebrecher aber nimmt der erzürnte Gatte kein Lösegeld als Ersatz, sondern er muß seine Strafe leiden (30—35). — Dreizehnte Rede. Nachdem vor der Ehebrecherin gewarnt ist (7, 1—6), wird sie mit ihren Lockungen, Verführungskünsten und heillosem Thun geschildert (7—23) und mit Warnung vor ihr geschlossen (24—25). — Vierzehnte Rede. Der Buhlerin stellt er die Weisheit entgegen, die um des Jünglings Hingabe wirbt (8, 1—3). Sie fordert Aufmerksamkeit, denn sie bietet Wahrheit, wirkt rechte Entschlüsse und Haß des Bösen, gewährt Einsicht Königen und Richtern, macht reich, die sie lieben (4—21). Sie ist das erste von allen Geschöpfen Gottes, früher geschaffen, als Gewässer, Berge, ja als die ganze Erde (22—26). Sie war Jehova zur Seite als Künstlerin, da er die Welt erschuf, und ist vor seinem Angesichte auf dem Erdkreise und unter den Menschen allezeit geschäftig (27—31). Darum höret auf sie und suchet sie eifrig (32—36). — Fünfzehnte Rede. Die Weisheit hat in ihrem prachtvollen Hause ein Mahl bereitet, zu welchem sie die Unverständigen einladet, damit sie sich sättigen an ihren Speisen, und von der Thorheit lassen, damit sie ihr Leben erhalten (9, 1—6). Spötter aber und Frevler werden nicht eingeladen; sie würden die Weisheit nur beschimpfen, und diese würde doch nichts ausrichten, da man ohne Gottesfurcht und Erkenntnis Gottes die Weisheit nicht erlangen kann (6—16). Wer die Weisheit hat, hat auch das Leben, der Spötter fügt nur sich selber Schaden zu. Auch die Thorheit lädt in zudringlicher Weise ruhig ihres Weges gehende Leute ein (13—15). Der Einfältige folgt ihrer Einladung und läßt sich zur Sünde verführen, ohne zu wissen, daß er damit rasch dem Verderben anheimfällt (1—18).

III. **Die erste Spruchsammlung Salomos 10, 1—22, 16.**

Von hier an folgt nun die eigentliche alte Spruchsammlung. Sie enthält 375 Sprüche, welche ohne nachweisbaren Gedankenzusammenhang, doch gruppenweise an einander gereiht sind. Es sind meistens Distichen mit antithetischem Parallelismus, ohne daß die anderen Formen des Kunstspruchs fehlen. Es ist nicht die Bestimmung dieser Sprüche, hinter einander gelesen zu werden; jeder ist in dieser ältesten Sammlung immer ein Ganzes für sich und will besonders

eingeprägt und erwogen sein. Eine Erklärung dieser einzelnen Sprüche zu geben, kann nicht Sache der Einleitung sein.

IV. **Zwei Anhänge zur ersten Spruchsammlung 22, 17—24, 37.**

Es folgen zunächst vier Verse in dem Tone jener ersten langen Einleitung c. 1—9. Dann kommen „Worte der Weisen", und zwar in zwei kleinen Sammlungen. Die erste reicht von 22, 22—24, 22; die zweite von 24, 23—37. Sie gleichen in manchen Stücken ebenfalls jenen einleitenden Reden c. 1—9. Die Form ist eine andere, als die des salomonischen Spruches. Dieser besteht in der Regel in einem zweigliedrigen Verse, während hier ein Lehrspruch 2, 3, ja 7 Verse umfaßt und manche Verse aus 3—4 Gliedern bestehen.

V. **Zweite Sammlung salomonischer Sprüche c. 25—29.**

Sie sind eine Nachlese, veranstaltet von den Männern Hiskias, d. i. einem von Hiskia eingesetzten Kollegium von Männern, welche für Erhaltung der heiligen Schriftdenkmäler sorgten. — Auch diese Sprüche, wie die in der ersten Spruchsammlung, enthalten meistens Disticha. In c. 25 und 26 herrscht die Vergleichung, in c. 27—29 aber der Gegensatz vor. In c. 25 und 26 ziehen sich Sprüche öfter durch zwei Verse hindurch, zuweilen ist eine Gruppe derselben sinnverwandt, und öfters kommen Bindeglieder durch wiederkehrende Worte.

VI. **Zwei Anhänge c. 30—31.**

C. 30 enthält die „Worte Agurs". Agur ist vielleicht ein sinnbildlicher Name, ebenso wie Jakeh. Die Sprüche Agurs lehren in mannigfaltiger Einkleidung die wahre Weisheit und ihre Bewährung im Leben. — C. 31 enthält erstlich v. 1—9 Worte des Königs Lemuel, was wieder ein symbolischer Name ist; zweitens v. 10—31 ein alphabetisches Lied über die tugendsame Hausfrau.

§ 37.

Der Prediger Salomo.

1. Der hebräische Name Koheleth heißt wörtlich das predigende Wesen, und ist nach späterm Sprachgebrauch so viel als der Prediger; die Septuaginta und Hieronymus übersetzen das Wort Koheleth ebenfalls durch Prediger. Von diesen beiden trägt das Buch auch in unserer Bibel jetzt diesen Namen. Unter dem „Prediger" sollen wir uns nach der Absicht des Verfassers den König Salomo vorstellen, vgl. 1, 1.

2. Die jüdische Überlieferung, welcher die älteren christlichen Theologen folgten, nahm nun an, daß Salomo selbst das nach ihm genannte Buch verfaßte, der in 1, 1. 12; 2, 4 ff. selbst spreche. Das Kollegium des Hiskia habe wie die Sprüche, so auch den Prediger redigiert. Man lehrte in sinnreicher Weise, daß Salomo vor dem Ende seines Lebens zur Erkenntnis gekommen sei, wie eitel sein weltliches Thun und Treiben gewesen 2, 4 ff., und

daß er, von dieser Erkennntnis geleitet, dieses Buch verfaßt habe als ein Denkmal seiner Buße. Nach c. 1, 12 wäre dasselbe als Vermächtnis Salomos zu betrachten. — Von neueren Gelehrten ist diese Annahme aufgegeben worden; als Hauptgrund für spätere, und zwar nachexilische Abfassungszeit ist geltend gemacht worden der zur Mischnasprache überleitende Charakter der Sprache unsres Buches. Man nimmt von dieser Seite an, das Buch sei geschrieben zu einer Zeit, als der Druck der Fremdherrschaft und der innere Verfall in Israel die Stimmung der Frommen verdüsterte (vgl. Maleachi c. 3, 13 2c.).

Der Verfasser, ein in reiferen Lebensjahren stehender Weiser, lebte und schrieb in Jerusalem, vgl. 4, 17 mit 5, 7; 8, 10; seine Schrift zeigt ihn als einen Mann von reicher ausgedehnter Lebenserfahrung; die Summe seiner gewonnenen Einsicht ist, daß das Glück des Lebens nicht liege in dem unbeschränkten Vermögen, dem Verlangen nach Genüssen Befriedigung zu verschaffen; er hat auch gelernt, von dem, was der Mensch in der Welt ausrichten kann, bescheiden zu denken; in beiderlei Beziehung steht er infolge seiner gemachten Erfahrungen auf dem Standpunkt sich zurückhaltender Resignation; aber bei aller Einsicht in die Eitelkeit des gewöhnlichen menschlichen Lebens und Strebens hat er sich doch Genußfähigkeit und Arbeitsfreudigkeit bewahrt, nur daß er nicht mehr nach Genuß jagt, sondern mit Dank annimmt, was ihm dargeboten wird, nur daß er nicht mehr weitaussehende Pläne macht, sondern frisch thut, wozu er sich angewiesen sieht. Beides vermag er deshalb, weil sein innerstes Wesen auf dem Grund wahrer Gottesfurcht ruht, welche das Bleibende in allen Eitelkeiten des Lebens und das Gewisse in aller Ungewißheit ist.

Anmerkung. Das Buch Koheleth ist ein treues Bild der Widersprüche, die auf A. T.licher Stufe noch unlösbar sind und erst im N. Testament die Lösung finden. Man vergleiche 3, 11 mit 3, 12. 13; 8, 12—14; 3, 21 mit 12, 7; 9, 10 mit 11, 9; 12, 14.

3. So ist denn auch der kanonische Charakter des Buches öfter angezweifelt worden. Es berichtet schon die talmudische Überlieferung, die Gelehrten (Chachamim, die letzten Redaktoren des Kanon) wollten das Koheletbuch für apokryph, d. h. für ein dem öffent-

lichen Gebrauch zu entziehendes, erklären, unter anderem, weil man in 11, 9a und 3, 18—22 sadducäische Lehren in dem Buche fand. Der Wortlaut solcher Stellen erweckt allerdings den Schein einer materialistischen Lebensanschauung und des Zweifels an der Fortdauer des Menschen nach dem Tode; aber es genügt dagegen, hinzuweisen auf 5, 6; 7, 18; 8, 12; 11, 9b; 12, 13. 14; 3, 11. 14; 7, 29; wie denn auch die Zweifel der jüdischen Gelehrten namentlich durch 12, 13 niedergeschlagen wurden.

4. Inhaltsübersicht. Nach den Ergebnissen der neueren Auslegung stellt sich der Gedankengang des Buches so dar:

Hinieden unter der Sonne ist alles eitel, menschliches Mühen schafft nichts Bleibendes und alles Geschehen ist ein in stetem Kreislauf sich wiederholendes Entstehen und Vergehen. Dies das Motto des Buches 1, 1—11.

Dann beginnt Koheleth, der gewesene König, die Nichtigkeit alles Irdischen aus seiner eigenen Erfahrung heraus zu belegen: keine Befriedigung gewährte ihm das Streben nach weltlichem Wissen (1, 12—18), keine das Streben nach Freude im Genießen und die Beschaffung aller möglichen Genußmittel (2, 1—11). Die Weisheit ist eitel, denn der Weise fällt gleichwie der Thor dem Tode und der Vergessenheit anheim (2, 12—17), und der Reichtum ist eitel, denn er geht auf einen, man weiß nicht ob würdigen oder unwürdigen Erben über (2, 18—21), und übrigens hängt heiteres Genießen, wie Weisheit und Wissen, nicht lediglich vom Wollen des Menschen ab, sondern beides ist Gottes Gabe (2, 22—26). Alles hat seine von Gott geordnete Zeit, der Mensch aber vermag das die Unendlichkeit erfüllende Gotteswerk trotz des ihm eingepflanzten Forschungstriebes weder rückwärts noch vorwärts zu überschauen; seine Bedingtheit in allem, auch im heiteren Genießen, soll ihm eine Schule der Furcht Gottes, des alles unabänderlich Bedingenden werden, welcher den Kreislauf des Geschehens gestaltet (3, 1—15). Sieht er an der Stätte des Rechts die Ungerechtigkeit walten, so ist eben Gottes Zeit zu richterlichem Eingreifen noch nicht gekommen (3, 16—17). Gott will die Menschen prüfen, sie sollen sehen, daß sie gleich den Tieren zufällige und ohne gewissen Unterschied von den Tieren dem Tode verfallende Wesen sind, — es erübrigt nichts, als sich, so gut es geht, dieses vergänglichen Lebens zu freuen (3, 18—22).

Koheleth zählt nun weiter die Mißverhältnisse unter der Sonne auf: die Tyrannenwirtschaft, angesichts welcher Totsein für besser als Leben und Nicht ins Dasein getreten zu sein für besser als beides zu halten ist (4, 1—3), die Rivalität (4, 4), die Ruhelosigkeit der Arbeit, von der nur der Thor sich entbindet (4, 5. 6), das ziellose Mühen und Kargen des Alleinstehendeu (4, 7—12); die Täuschung der auf einen zum Throne gelangten Emporkömmling gesetzten Hoffnungen (4, 13—16).

Hier folgen dann unvermittelt Regeln für das Verhalten des Menschen

gegenüber dem Allesbedingenden: für den Besuch des Gotteshauses (4, 17), das Beten (5, 1. 2) und das Geloben (5, 3—6).

Dann setzt sich das Register der Eitelkeiten oder der Mißverhältnisse unter der Sonne fort: die unersättlich habgierige Ausbeutung des Niedern durch den Höheren im despotischen Staate, wobei sich der Verfasser den patriarchalischen auf Ackerbau basierten Staat lobt (5, 7—9), und das Nichtige und Mißliche des Reichtums, der den Reichen nicht glücklicher macht, als den Handarbeiter (5, 10. 11), der zuweilen, ohne vererbt werden zu können, verloren geht (5, 12 bis 14), und den sein Besitzer jedenfalls sterbend im Stiche lassen muß (5, 15. 16). Der Reichtum hat nur einen Wert, wenn durch ihn vermittelter heiterer Lebensgenuß als Gottes Gabe hinzukommt (5, 17. 18). Denn es kommt vor, daß Gott einem Menschen Reichtum gewährt, einem Fremden aber den Nießbrauch (6, 1. 2). Die Fehlgeburt ist besser daran, als ein Mensch, der hundert Kinder und langes Leben und doch bis in den Tod hinein keinen Genuß vom Leben hat (6, 3—5). Das in die Zukunft schweifende Verlangen ist eine Pein, nur so viel als der Mensch wirklich genießt, hat er von all seiner Mühe (6, 6—9). Was der Mensch werden soll, ist prädestiniert, alles Entgegenringen wäre nutzlos, das Wissen um das was ihm gut thut und um seine Zukunft steht in keines Menschen Macht (6, 10—11).

Anknüpfend an das: „Was ist dem Menschen nütze“ in 6, 12 folgen nun allerlei Lebensweisheitsregeln über das dem Menschen Nützliche, zuerst 6 Sprüche von je zwei Dingen, deren eines besser ist als das andere (7, 1—9), dann drei mit gleichem Stichwort, aber ohne Vergleichung (7, 10. 11—12. 13—14). Das, worauf diese Spruchreihe abzielt, ist die Ermahnung zu gottesfürchtiger Freude innerhalb der engen Schranken dieses von Gott aus guten und bösen Tagen gestalteten und in die Finsternis des Todes verlaufenden Lebens. Auch diese Freude selbst aber wird beschränkt, indem ihr der tiefe Ernst des: Gedenke, daß du sterben mußt! (Memento mori) beigemischt und Kummer für sittlich bessernder als Lachen erklärt wird.

Mit 7, 15 tritt das aus eigener Erfahrung redende Ich wieder in den Vordergrund, aber Ratschläge und Beobachtungen folgen auch hier einander ohne engeren Zusammenhang in aphoristischer Weise. Koheleth warnt vor Übertreibung nach der Seite des Guten sowohl, als des Bösen hin — der Gottesfürchtige weiß den Gefahren der Extreme zu entgehen (7, 15—18). Nichts gewährt stärkeren Schutz, als Weisheit, denn bei aller Gerechtigkeit thut der Mensch Fehltritte (7, 19—21). Du sollst nicht überall hinhorchen, um nicht Schlimmes über dich selbst zu hören — auch du selbst hast ja oft nicht glimpflicher dich über andere ausgesprochen (7, 22. 23). Er hat das alles erprobt, aber nichts hat er in seinem Streben nach Weisheit und seiner Beobachtung des Unterschieds von Weisheit und Thorheit gefährlicher gefunden, als die Schlingen des Weibes; unter 1000 Menschen hat er einen Mann, aber nicht ein Weib, wie es sein soll, gefunden; überhaupt hat er gefunden, daß Gott die

Menschen gerade erschaffen, daß diese auf vielerlei raffinierte Nebenwege geraten sind (7, 24 ff.).

Wie der Weise das Weib und überhaupt die Menschen durchschaut, so lehrt ihn die Weisheit auch Gehorsam gegen den König, dem er Treue geschworen, und unter despotischem Druck stilles Harren auf den Zeitpunkt richterlichen Eingreifens Gottes (8, 1—9). In Zeiten despotischer Herrschaft kommt es vor, daß Gottlose ehrlich begraben, Rechtschaffene vertrieben und vergessen werden (8, 10). Gottes Urteil läßt auf sich warten, um so geflissentlicher geben sich die Menschen dem Bösen hin; Gott ist gerecht, aber im Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit geht es hienieden den Gerechten wie den Gottlosen, den Gottlosen wie den Gerechten (8, 11—14). Angesichts dieser Eitelkeiten ist es für den Menschen das Geratenste, zu essen und zu trinken und sich zu freuen, so wie es seine Mühsal während der von Gott beschiedenen Lebensdauer zuläßt (8, 15). Das ruhelose Treiben hienieden führt doch zu nichts, alles Mühen des Menschen, das Walten Gottes zu begreifen, ist vergeblich (8, 16 ff.). Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß auch die Gerechten mit all ihrem Thun von Gott bedingt sind und daß überhaupt der Mensch in nichts, auch in seinen Affekten nicht sein selbst ist. Und, was hienieden das Schlimmste von allem, weil es die Menschen zu böser, toller Ausnutzung des Lebens antreibt: Gerechte wie Ungerechte verfallen zuletzt gleichem Todesgeschick. — Es ist auch Gottes Wille an den Menschen, daß er dieses vergängliche Leben, ehe es in die Nacht des Todes (Hades) versinkt, in heiteren Genüssen und rüstigem Wirken verbringe (9, 1—10). Der Erfolg des Wirkens läßt sich nicht erzwingen, auch die beste Befähigung verbürgt ihn nicht, ein unberechenbares Verhängnis vereitelt schließlich alles (9, 11—12).

Es folgen nun in nur loser Gedankenverknüpfung mit dem Vorhergehenden und unter sich allerlei Erlebnisse und Sprüche, welche die Weisheit betreffen und die Gegensätze, die ihr in den Weg treten (9, 13—10, 15). Dann hebt Koheleth mit einem Spruche von Königen und Fürsten guter und schlechter Art von neuem an; die Völlerei führt auf die Faulheit, und im Gegensatz zu dieser — aber so, daß sich die Warnung dazwischen schiebt, dem Könige nicht zu fluchen — folgen Ermahnungen zu unternehmender und sich vorsichtig deckender, aber auch kühnlich wagender und alles versuchender Thätigkeit, denn die Zukunft ist Gottes und nicht zu berechnen (10, 16—11, 6). Das Licht ist süß, das Leben, so lang es auch sein mag, im Hinblick auf die um vieles längere ungewisse finstere Zukunft wert, daß man sich seiner freue (11, 7. 8). So ist Koheleth am Ende dieser letzten Spruchreihe bei der Losung des Buches angelangt; er gestaltet sie in der Aufforderung an den Jüngling, sich seines Lebens zu freuen, aber ohne Gottes zu vergessen, dem er es verdankt und dem er Rechenschaft zu geben hat, ehe denn ihn Greisenalter und Tod überkommen, zu einem volltönenden Schluß (11, 9—12, 7). Das letzte Wort des Buches 12, 8 lautet wie das erste (1, 2): „O Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel.“

Ein Epilog von gleicher Hand mit dem Buche besiegelt dessen Wahrheit:

es ist aus Salomos Seele geschrieben, aus gleichem Urquell der Weisheit geflossen: der Leser soll sich nicht in viel Bücherlesen verlieren, denn die Summe alles Wissenswürdigen für den Menschen reduziert sich auf den einen Satz: Fürchte Gott, denn alles Thun unterliegt seinem Gerichte 12, 9 ff.

§ 38.

Das Hohelied.

1. Der hebräische Name heißt „Lied der Lieder", darnach die Vulg. Canticum Canticorum.

2. Als Verfasser wird 1, 1 Salomo genannt. Diese Angabe stimmt ganz zu der Sprache des Buchs, welche durchaus großartig und namentlich reich an herrlichen Bildern aus der Natur ist. Vgl. 1 Kön. 4, 29—33.

3. Gegenstand des Hohenlieds ist dem Wortlaut nach die Schilderung der Liebe zwischen Salomo und Sulamith. Es fragt sich aber, ob es sich hiebei um nichts anderes, als um eine rein natürliche, wenn auch ideale Liebe handle, oder ob dem Verfasser ein solches Verhältnis nur als Allegorie zur Darstellung eines höheren dienen sollte. Die letztere Auffassung ist die der Synagoge. Sie nennt das Hohelied „hochheilig", geheimnisvoll. Indes gab es eine Zeit, wo das Hohelied auch in Israel als „weltlich" angesehen und bezweifelt wurde, ob es in den Kanon gehöre, „bis die Männer der großen Synagoge (s. o.) kamen und sie deuteten", d. h. den Sinn für nicht profan, sondern für geheimnisvoll erklärten. Bei dieser Auffassung blieb man in der Synagoge stehen. Auch die Kirche sah seit Origenes im Hohenliede den Liebesverkehr Christi und seiner Gemeinde mystisch-allegorisch dargestellt, und es wurde das Hohelied eine Fundgrube heiliger Mystik, aus der bis heute geschöpft wird. Erst der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts hat das Hohelied buchstäblich und also rein sinnlich gedeutet. Neuere Ausleger haben diese Deutung angenommen, aber in der Ehe Salomos und Sulamiths einen Typus der Vereinigung Christi und seiner Gemeinde erkannt (Eph. 5, 32).

Ohne Zweifel hat jede der genannten Auslegungsweisen ihre Schwierigkeiten. a) Der sinnlich-buchstäblichen ist es, ohne dem Buche Gewalt anzuthun, noch nicht gelungen, ihm Plan und Einheit abzugewinnen [Verführungsgeschichte (Jakobi 1771), Sammlung von

Liebesliedern (Herder 1773)]. — b) Die typische Auslegung nach Eph. 5, 32, welche in Sulamith die Tochter Pharaos oder besser ein Landmädchen erkennt, das durch Schönheit und edeln Sinn, durch ihre reine Hingabe, kindliche Einfalt, freie Demut, sittige Zucht, naive Klugheit den König Salomo fesselt, so daß ihm in diesem idealen Verhältnis das Wesen der von Gott gestifteten Ehe aufgeht, wodurch es von selbst zum Typus des künftigen Liebesbundes zwischen Christus und der Gemeinde wird, diese Auffassung sieht sich gestört, wenn nicht durch Schilderungen dieses Mädchens, wie sie sich 3, 6—11; 4, 4. 8; 6, 4 ff., finden, so doch durch den das ganze Hohelied durchziehenden Wechsel zwischen Suchen und Finden, ja zwischen Treue und Untreue seitens der Braut und Gemahlin, während doch mit der künftigen Hochzeit des Lammes und seiner Braut ein trübungs- und wechselloses Verhältnis der Liebe und Gegenliebe anhebt. — c) Gerade dieses Moment, welches dem Ganzen so wesentlich ist, daß es in beiden Hauptteilen wiederkehrt, weist auf ein der diesseitigen Geschichte angehörendes Verhältnis hin. Das Einfachere bleibt also immer die allegorische Deutung des Hohenliedes von dem Verhältnis zwischen Jehova und Israel. Indes ist auch die allegorische Auslegung schwierig. Nirgends ist angedeutet, daß hier eine Allegorie vorliege; sodann erscheint es als unmöglich, alles einzelne zu deuten. Aber letzteres ist längst durch besonnene Ausleger aufgegeben worden, und ersteres hat daran ein Gegengewicht, daß auch die übrige Schrift durchweg das Verhältnis zwischen dem HErrn und seiner Gemeinde als Ehe bezeichnet. Vergl. Ex. 20, 3. 5. cf. 34, 14 f. Dt. 4, 24. Jer. 2, 2. Ezech. 16, 8—14, c. 20. Hos. c. 1—3. Jes. 54, 5. Eph. 5, 25 ff. Apok. 19, 7; 21, 2; 22, 17 u. a. In dieser Anschauung lebte der Israelite; sie lag so nahe, daß der Verfasser dieselbe, ohne sie anzudeuten, voraussetzen konnte. In der That hat die Gemeinde Israel diese Voraussetzung gerechtfertigt, indem sie das Hohelied nach nur kurzem Zweifel allegorisch, nämlich von dem Verhältnis zwischen Jehova und Israel gedeutet hat. Das Targum paraphrasiert es als ein Gemälde der Geschichte Israels von der Ausführung aus Egypten bis zur schließlichen messianischen Erlösung und Verherrlichung. Der Grundgedanke ist richtig, wenn auch die Einzeldeutung falsch ist.

4. Demnach fassen auch wir das Hohelied als lyrisch-dramatische Schilderung von dem geschichtlichen Verlaufe des Bundesverhältnisses zwischen dem HErrn und seiner Gemeinde. Diese Schilderung zerfällt in zwei Hauptteile, deren jeder drei Abschnitte enthält.

Über den Wechsel der Szenerie sagt Delitzsch: „Der erste Akt spielt beidemal im Speise- und Trinkzimmer der Frauen in der Königsburg (1, 2–8 spricht der Chor und Sulamith, 1, 9 tritt Salomo ein und nun spricht Salomo und Sulamith (1, 9–2, 7). Im 2. Akt ist Sulamith wieder daheim. Im 3. Akt, welcher die Vermählung darstellt, hält die Braut ihren Einzug, und was wir dann weiter hören, fällt in die Hochzeitsfeier hinein. Die Örtlichkeit des 4. Aktes ist Jerusalem, ohne sich bestimmter zu kennzeichnen. Als die des 5. Aktes gibt sich der Park zu Etham und dann Salomos dortiges Landhaus. Und im 6. Akt erblicken wir die Neuvermählten erst auf dem Thalwege nach Sulem und dann in Sulamiths elterlichem Hause. — In der ersten Hälfte der dramatischen Bilder steigt Sulamith zu Salomo hinauf, in der zweiten steigt Salomo zu Sulamith herab. Am Schlusse der ersten wird Sulamith im Königspalaste heimisch, am Schlusse der zweiten befindet sich Salomo mit ihr in ihrer galiläischen Heimat und fühlt sich da heimisch."

I. c. 1–5, 1. **Der Liebe Entbrennen, ihr Suchen und Finden, ihr Höhepunkt in der Vermählung.**

1. 1, 2–2, 7. Sulamith, obwohl sie sich der Liebe Salomos unwert erkennt, sie, die um ihrer Untreue willen durch die Brüder gestraft, noch die Spuren der Strafe an sich trägt, bittet doch um Salomos Liebe (1, 2–8); dieser erkennt unter der Schwärze ihre Schöne, verheißt ihr Schmuck und erweckt dadurch in Sulamith nur um so brennendere Gegenliebe (1, 9–2, 7).

2. 2, 8–3, 5. Nach einer Zeit der Trennung (Winter) kommt wieder ein Frühling neuer Liebe (2, 8–14); die Verderber des Weinbergs (Jes. 5) werden gefangen, das Liebesverhältnis ist nun ungestört — der Geliebte eilt mit der Braut über die Berge (2, 15–17), des Abends aber fühlt sie sich allein; sie sucht ihn aber allsogleich und findet ihn (3, 1–5).

3. 3, 6–5, 1. Die Braut zieht dem Bräutigam in hochzeitlichem Schmuck aus der Wüste herauf entgegen gegen Jerusalem (3, 6–11). Salomo preist sie vor der ganzen hochzeitlichen Versammlung. — Sulamith entzieht sich in Demut dem Preise, aber Salomo fährt fort in ihrem Lob und preist ihre Liebe; — da beut auch sie ihm die Gaben ihrer Schönheit, und er verspricht ihr, sie zu genießen (4, 1–5, 1).

II. c. 5, 2–8, 14. **Die Trennung, das Wiederfinden und der ewige Liebesbund.**

4. 5, 2–6, 9. Salomo begehrt Einlaß bei Sulamith, wird aber schnöde abgewiesen (5, 2–5). Sulamith öffnet dann zwar, aber er ist weg. Sie eilt ihm nach, die Wächter finden und schlagen sie. Sie findet die Frauen Jerusalems, klagt ihnen die Sehnsucht nach dem Geliebten, findet ihn aber zuletzt in

seinen Würzgärten (5—6, 2). Salomo empfängt sie mit aller Inbrunst seiner Liebe und erhöht sie vor allen anderen Frauen (6, 3—8).

5. 6, 9—8, 4. Auch die Frauen Salomos preisen sie (6, 9—7, 10), bis die Liebende einfällt, ihre Liebe Salomo zueignet und ihm in heftiger Liebesglut die Früchte ihrer Weinberge darbeut (7, 10—8, 4).

6. 8, 5—14. In festlichem Glanze zieht Sulamith, auf Salomo sich lehnend, aus der Wüste herauf in ihre Heimat (5). Salomo erinnert sie an die erste Liebe (5), Sulamith antwortet mit der Bitte um ewig feste Liebe (6), sie ist sich derselben gegen ihn bewußt (7). Sulamith fragt ihre Brüder nach der kleinen Schwester, was sie mit ihr anfangen. Sie antworten: Bewahren wollen wir sie. Die kleine Schwester war sie selber einst; sie bittet Salomo um Lohn für die treuen Wächter ihrer Jugend (8—11). Zuletzt bittet Salomo sie um ein Lied, aber sie antwortet mit der Bitte, mit ihm in die stille Einsamkeit zu ziehen (12—14).

§ 39.

Die Klagelieder Jeremiä.

In der Schrift heißt das Buch Echah, bei den LXX Threni, d. i. Totenklagen, wie man sie z. B. 2 Sam. 1, 7 ff.; 3, 33; 2 Chr. 36, 25 findet. Die Klagelieder, fünf an der Zahl, beziehen sich sämtlich auf den Untergang des Reiches Juda und die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Ihre Abfassung durch Jeremia unterliegt keinem Zweifel.

Inhaltsangabe. Das erste Lied klagt über die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft und über das Elend der eroberten Stadt (c. 1) das zweite über die Zerstörung und Einäscherung des Heiligtums Jehovas (c. 2); das dritte beweint die Leiden der Heiligen Gottes, die in diesem Gerichte gerichtet werden (c. 3); das vierte entfaltet den Trost, indem es die im Elend liegende Macht zur Erhebung und die göttliche Strafgerechtigkeit als Quelle des Heils aufzeigt (c. 4); im fünften ringt sich der Prophet betend aus der Not auf zur Hoffnung auf Hilfe von dem HErrn (c. 5).

Dritte Abteilung.

Die prophetischen Bücher.

§ 40.

Allgemeines über die Prophetie.

1. Der Name Prophet bezeichnet wörtlich einen Sprecher, d. h. einen, welcher ausgesprochen hat, was Gott ihm, als seinem Vertrauten, als dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, offenbart.

Vgl. Ex. 7, 1; 4, 15. 16; Dt. 18, 18 f.; Jer. 15, 19. Wenn der Prophet auch Schauer oder Seher heißt, so deutet das auf die Art und Weise hin, wie er die Offenbarungen empfängt. Er schauet das, was ihm Gott offenbart, er empfängt also ohne eigenes Zuthun, vielmehr auf übernatürlichem Wege, was er verkünden soll. Der erste Name weist auf das Amt, der zweite auf die Gabe des Propheten hin.

Anmerkung. Man unterscheide zwischen Prophetie im biblischen Sinne des Worts und zwischen der Mantik, der Prophetie des Heidentums. Der heidnische Mantis, eigentlich der Rasende, verliert in der Ekstase und Begeisterung das Bewußtsein, der Prophet Gottes aber behält es. Das Bewußtsein des Propheten wird nicht auf-, sondern hinaufgehoben zum Vernehmen göttlicher Offenbarung. Vgl. 1 Kor. 14, bes. v. 14. 15. 19. 31. Würde die göttliche Offenbarung das menschliche Bewußtsein des Propheten aufheben, so wäre es unerklärlich, daß die Propheten mit voller Klarheit sich dessen wieder erinnern, was sie durch die Offenbarung gehört oder gesehen haben. — Ferner ist zu unterscheiden zwischen Wahrsagerei und Prophetie. Jene weiß und sagt allerlei, diese nur, was Gottes Geist und zwar in Sachen seines Reiches offenbart. — Verwandt mit der prophetischen Gabe ist auf dem natürlichen Gebiet das Ahnungsvermögen und die Gabe der Einsicht in den inneren Zusammenhang, der Dinge, sowie das Vermögen, die Tragweite eines Schrittes zu beurteilen. Die Mitteilung einer göttlichen Offenbarung an die Propheten haben wir uns zu denken nach Analogie der Eingebungen, wie sie besonders geniale Persönlichkeiten zu erfahren pflegen, nur daß der Prophet zugleich mit der Einsprache die bestimmte Gewißheit erhält, daß sie von Gott selber herrühre (vgl. 1 Sam. 1, 10). Eigene Thätigkeit des Propheten auf Grund der erfahrenen Anregung und in den Schranken derselben, ist nicht ausgeschlossen, vgl. die Fürbitten und Gebete derselben, wie ihre Gespräche mit Gott; auch ist der Prophet kein bloßer Botschaftsträger zwischen Gott und Menschen; von dem was er sieht oder hört, wird sein Gemüt auf das tiefste erregt, er durchlebt gewissermaßen die Ereignisse und Zustände, die er weissagt, nach ihrer freudigen, wie traurigen Seite. Der Prophet steht nicht außerhalb der Geschichte, sondern in derselben; aber sein Blick ist durch den Horizont der Zeitgeschichte nicht begrenzt (vgl. die speziellen Weissagungen auf Christum). Jeder der Propheten hat seine besondere Eigentümlichkeit; sie stammt aus der Schöpferhand Gottes, der den Propheten zu einem bestimmten Werk ausersehen und daher auch für dasselbe ausgerüstet und zubereitet hat. Die Rede der Propheten in Drohung wie Verheißung ruht auf den geschichtlichen Grundlagen der Verheißungen der Vorzeit und der göttlichen Forderungen im Gesetz; sie sind zeitgemäße Entfaltung und Anwendung beider; unter sich selber stehen die Propheten im engsten Zusammenhang.

2. Es gibt verschiedene Formen, wie der Offenbarung, so der Weissagung: a) die prophetische Rede, in welcher das Wort gött-

licher Einsprache wieder ausgesprochen wird; b) das Bild, in welchem der Prophet beschreibt oder malt, was Gott ihn schauen ließ (Vision); c) die symbolische Handlung, in welcher der Prophet an seiner Person darstellt, was Gott ihn geheißen, damit das Volk an dem Propheten sehe, was es selber ist oder werden soll.

3. Die Prophetie selbst ist älter, als die prophetischen Bücher. Da sie das Mittel der Offenbarung Gottes an die Menschen ist, so ist sie so alt, als die Offenbarung selbst. So erscheint Noah als Prophet; die Patriarchen heißen Propheten; Moses ist der Prophet des alten Bundes ohne gleichen. Seit Samuel aber wird die Prophetie ein ständiges Amt im Volke Gottes, und die Propheten bilden einen eigenen Stand. Sie vereinigen sich zu Gesellschaften und Schulen, leben gemeinsam und werden die Mittelpunkte des geistlichen Lebens und die Träger der heiligen Überlieferung. Ihre Lebensweise entspricht der Würde und dem Ernste ihres Amtes.*)

4. Die Prophetie hat die Aufgabe, gemeinschaftlich mit dem Königtum das Volk Gottes zu leiten. Wo immer das Verhältnis zwischen Prophetie und Königtum das richtige war, da war jene der Mund, dieses die Hand Gottes, oder: was die Propheten als den Willen Gottes verkündigten, das vollzogen die Könige. Zum Beweis hiefür dient das Verhältnis zwischen Samuel und Saul, Nathan und David. Dieses von Gott gewollte Verhältnis wurde aber bereits in der ersten Periode des Königtums durch den Ungehorsam des Königs Saul gegen die Weisung des Propheten Samuel getrübt. In der zweiten Periode des Königtums aber, nämlich seit der Trennung des Reiches, traten Prophetie und Königtum fast immer in Gegensatz zu einander. Da die Könige ihre eigenen Wege und nicht mehr die Wege Gottes gingen, so mußten die Propheten als die Vertreter Gottes wider sie predigen. Sie waren zuerst nur Zeugen, zuletzt Blutzeugen (Martyrer) der Wahrheit. Zum andern hat sie die Aufgabe, dem Volk Gottes stets seinen besonderen Charakter zum Bewußtsein zu bringen, es zu richtiger Beurteilung seiner selbst und seiner jeweiligen Zustände aufzuklären, zu entsprechendem

*) Vgl. 1 Sam. 10, 5 ff., 19, 18 ff., 2 Kön. 6, 1 f. mit 2, 3 ff. 4, 38 ff. — 1 Kön. 20, 35; 2 Kön. 2, 3—15 u. a. — 1 Sam. 28, 14; 2 Kön. 1, 8 vgl. Sach 13, 4; Matth. 3, 4; Hebr. 11, 37.

Handeln aufzufordern, den Gang, den seine Entwicklung nehmen würde, zu enthüllen, den Ratschluß Gottes über sein Volk zu offenbaren und durch all dieses auf die verheißene herrliche Zukunft des Reiches Gottes dasselbe vorzubereiten und es dafür tüchtig zu machen. Mit Recht werden sie deshalb unter die Grundleger und Baumeister des geistlichen Tempels Gottes gerechnet.

Übrigens war die Art und Weise ihrer Wirksamkeit innerhalb dieser Periode eine sehr verschiedene. 1) Die älteren Propheten sind ausschließlich mit den inneren Angelegenheiten Israels beschäftigt, ohne noch die in Israels Geschichte verflochtene Geschichte der Völkerwelt in ihren Bereich zu ziehen; ihre Weissagungen richten sich ausschließlich an König und Volk der beiden Reiche, noch nicht an ein fremdes Volk; die jüngeren Prophen aber verkünden Israels und der Völkerwelt Geschick. 2) Bis in die Regierungszeit des Joas wirken die Propheten durch die überwältigende That, wie besonders Elia und Elisa, erst von da an mehr durch das überzeugende Wort, durch Rede oder Predigt. 3) Deshalb haben wir auch erst von den späteren Propheten Weissagungsschriften, während die älteren uns nur in ihren Aufzeichnungen der heiligen Geschichte, die sie ihrem Volk prophetisch deuteten, schriftliche Denkmale hinterließen.

5. Die Weissagungslitteratur grenzt sich wieder in Perioden ab. Die mittlere oder jesajanische ist die sog. klassische Periode, sie bezeichnet den Höhepunkt der Prophetie; von ihr unterscheiden wir die vorjesajanische von Obadja bis Hosea, die Zeit der kräftigen Anfänge und die nachjesajanische oder jeremianische, welche die in Jesaja beschlossene Fülle im einzelnen zur Entfaltung bringt. Die prophetischen Schriften haben in der Litteratur der andern Völker nicht mehr ihres gleichen.

Die vorjesajanische Prophetie besteht gewissermaßen in Gelegenheitsschriften. Es sind bestimmte, eng umgrenzte Aufträge, die die Propheten dieser Periode auszurichten haben, und demgemäß einzelne Seiten der Zukunft, die sie offenbaren. Die Sprache ist kräftig und gedrungen, oft dunkel und rätselhaft (Hosea).

Jesaja eröffnet in seiner Prophetie, was ihren Inhalt betrifft, nicht bloß einzelne Blicke in die Zukunft, sondern er breitet die ganze Zukunft aus. Von der höchsten prohetischen Höhe aus überschaut er im Geiste den Entwicklungsgang der Geschichte der Welt und des Reiches Gottes durch die Jahrtausende bis in die äußersten Fernen, bis dahin, wo die Zeit in die Ewigkeit übergeht. Dabei rücken die Ereignisse zusammen, wie die Gipfel hinter einander

liegender Bergreihen und die Prophetie ist perspektivisch; was er zusammenschaut, legt sich in der Wirklichkeit oft weit auseinander. Die Weissagungen des Jesaja sind ihrem Inhalt nach die allumfassendsten, deshalb ist er unter den Propheten der Prophet. Was aber die Form anlangt, so ist sie durchaus klassisch, voll selbständiger Kraft und vollendeter Schöne; seine Reden sind ungeachtet ihrer heftigen Strömung und des hohen Aufschwungs der Gedanken doch fein gegliedert und bilden meistens ein künstlerisch abgerundetes Ganze. „An die Stelle der heiligen Lyrik, in der sich bisher das religiöse Leben der Gemeinde ausgesprochen hatte, tritt durch ein gewaltigeres Eingreifen Gottes die prophetische Poesie mit ihrer Posaunenstimme, um das entschwundene Gottesbewußtsein in der erstorbenen Gemeinde wieder zu wecken.“ — Ihm verwandt in Form und Inhalt ist sein Zeitgenosse Micha, nach ihm noch Habakuk.

Die letzte Periode der Prophetie ist durch Jeremia bestimmt. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß sie alle älteren Weissagungen in sich aufnimmt, weil sie nun ihrer Erfüllung zueilen; ferner, daß sie die ältere, zusammenfassende Weissagung nach bestimmten Seiten ausführt. Die Redeweise ist eine losere, gedehntere, oft zum schlichten Predigtton herabgestimmte; wir begegnen zahlreicheren, ausführlicheren Visionen, die prophetischen Gedanken verkörpern sich in veranschaulichenden Symbolen. Diesen Charakter tragen alle Propheten von Jeremia bis Maleachi.

6. Die Weissagungsschriften beginnen mit der des Joël, welcher noch vor der Zeit des Königs Joas wirkte. Der Zeitfolge nach ordnen sich die Bücher der Propheten in folgender Weise: Joël, Obadja, Jona, Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Jeremia, Ezechiel, Haggai, Sacharja und Maleachi. Jesaja, Jeremia und Ezechiel nennt man wegen des Umfangs ihrer Bücher, die „großen Propheten“, die übrigen aus gleichem Grunde „die kleinen“. Die Bücher der kleinen Propheten bilden im Kanon ein Ganzes, und heißen zusammen das Zwölfprophetenbuch. Für die Zusammenstellung derselben im Kanon wirkten andere Gesichtspunkte, als die der Zeitfolge.

Anmerkung. Das Buch Daniel wird im hebräischen Kanon nicht zu den prophetischen Büchern gezählt, sondern nimmt die Stelle vor den Büchern der Chronik, Esra und Nehemia ein. Siehe darüber § 44, 4. Wir haben es hinter den drei großen Propheten behandelt, indem wir dem Herkommen folgen.

A. Die großen Propheten.

§ 41.

Das Buch des Jesaja.

1. Jesaja (der HErr ist das Heil) war der Sohn des Amoz, welchen die jüdische Tradition ohne Beweis einen Bruder des Königs

Amazja nennt. Er weissagte laut 1, 1 unter Usia, Jotham, Ahas und Hiskia, d. h. mindestens vom Todesjahr des Usia (6, 1) bis mindestens ins 15. Jahr des Hiskia (36, 1), also von 759—714. Nach alter rabbinischer Überlieferung starb er unter Manasse als Märtyrer, und zwar soll er zersägt worden sein, vgl. Hebr. 11, 37.

2. Laut c. 6 hat Jesaja zunächst und vor allem den Beruf empfangen, das Gericht über das alte und die einstige Erlösung für das neue Israel zu verkündigen, ja durch sein Wort selbst vorzubereiten. Das Gericht der Zertrümmerung der alttestamentlichen Herrlichkeit, zu der Israel durch David und Salomo erhoben worden war, ist schon im Todesjahr des Usia c. 6 ausgesprochen worden. Die Wiederkehr davidischer Herrlichkeit (unter Usia — Jerobeam II) hat den Sinn jener Blütezeit nicht wieder gebracht. Mit dem bisherigen Wesen mußte aufgeräumt werden, wenn es zu einem Fortschritt in der Entwicklung des Reiches Gottes kommen sollte. Eingeleitet wurde Israels Untergang durch die untheokratische Politik seiner Könige. — Zur Zeit des Propheten war die Geschichte Israels wie der gesamten Menschheit an einem großen Wendepunkt angelangt. Es erstand damals das wichtigste geschichtliche Gebilde innerhalb der natürlichen Menschheit, das Weltreich, mit dem Streben, alle Völker sich, als der höchsten Macht zu unterwerfen. Hiemit stellte es sich dem in Israel sich entwickelnden Gottesreich entgegen. Wie wird sich das Gottesvolk dazu stellen? Wird es gleichfalls dieser scheinbar höchsten Macht auf Erden huldigen oder wird es sich ihr gegenüber als das Gottesreich erweisen und bekennen? Israel hat seinen Beruf nicht erfüllt. In der Bedrängnis war seinem Könige die Weltmacht ein besserer Bundesgenosse als sein Gott, der durch Jesaja seine Hilfe angeboten hatte c. 7, und nachdem Gott durch wunderbare Errettung unter Vermittlung des Propheten vor aller Welt seine Herrlichkeit kund gethan hatte, unterließ es Hiskia doch, vor der Welt ihm die Ehre zu geben und ihn als alleinigen Helfer zu bekennen c. 39. So kam das Gericht, nicht ohne daß zweimal die Möglichkeit der Errettung wäre geboten gewesen. So wird Jesaja ein Prediger des Gerichts. Aber untergehen kann Israel nicht, denn es ist Gottes Volk. Das Gericht dient zur Läuterung. Israel wird in die Gewalt der Weltmacht, von der es sich

nicht geschieden gehalten hat, hingegeben; wenn es aber in seiner Gefangenschaft zur Einsicht und Umkehr gekommen ist, so wird es von seinem Gott mit mächtiger Hand erlöst und der verheißenen Herrlichkeit entgegengeführt werden. Schließlich ist der Trost das Überwiegende in der Verkündigung des Propheten. —

Es hat also Israel seinen Beruf nicht erkannt, seine Aufgabe nicht erfüllt, wider seine Bestimmung sich einmal und noch einmal verfehlt. Da mußte das angedrohte Gericht kommen.

Dies ist der geschichtliche Boden, in dem Jesaja wurzelt. Er gehört mit seiner Thätigkeit zunächst seinen Zeitgenossen. Im Auftrag Gottes geht er hin c. 7, um in Ahas Glauben zu erwecken. Die ganze Geschichte Israels hätte eine andere Wendung genommen, wenn dies gelungen wäre. Aber Ahas versagte, er hing sich an Assur, damit brachte er Juda an den Rand des Untergangs. Jesaja sah die ganze Reihe der unglücklichen Folgen voraus, aber er sah auch den Helfer erstehen, der mit göttlicher Gewalt von der Tyrannei der Weltmacht erlösen werde. Damit tröstet Jesaja die Gläubigen. Die Bedrängnis durch Assur ist übrigens eine vorübergehende. Gleich in ihrem Entstehen wird Jehovah der Weltmacht beweisen, daß Er der Herr in der Welt ist. Unter dem frommen Hiskia tritt jene Bedrängnis ein. Jesaja muß sie mit durchleben. In der allgemeinen Verzagtheit steht der Prophet fest wie ein Fels, sein Wort hält den König aufrecht und Jerusalem wird wunderbar vor Sanherib errettet; weithin dringt die Kunde von der Herrlichkeit des Gottes Israels. — Soweit der 1. Teil der prophet. Thätigkeit Jesajas. Was er in ihm geredet und gehandelt, bildet auch den Hauptinhalt des 1. Teils seines Buchs, c. 1—37.

Aber nur zur Hälfte gehört Jesajas Thätigkeit seinen Zeitgenossen. Juda erhielt sich nicht auf der Höhe, auf welche es durch die Machtthat Gottes gestellt war. Es kommen zu Hiskia Gesandte von Babel, der zukünftigen Weltmacht und suchen seine Freundschaft. Da hat Hiskia die ihm gestellte Aufgabe nicht erkannt. Statt daß er dem HErrn die Ehre gegeben und ihn als alleinigen Helfer vor der Welt bekannt hätte, führt er die Gesandten zu seinen Schätzen und in seine Zeughäuser und macht sich damit den übrigen Heiden gleich. Die Gelegenheit, das beschlossene Gericht abzuwenden, war

damit ebenso wie unter Ahas verscherzt. Dasselbe Heidenvolk, vor dem der König des Gottesreiches mit seiner weltlichen Herrlichkeit geprunkt hatte, wird derselben ein Ende machen und Juda in die Knechtschaft fortführen. So hat Jesaja zu verkündigen.

Endigt nun damit des Propheten Thätigkeit? Es wäre verwunderlich, wenn der Prophet, welcher in dem ähnlichen Fall der Versündigung des vorhergehenden Königs die Schar der Gläubigen im Blick auf die kommenden Drangsale so herrlich zu trösten wußte, dieses Mal für das Schwerere, das kommen sollte, keinen Trost sollte gehabt und seine so fruchtbare Prophetenlaufbahn mit einem Beweis völliger geistlicher Impotenz sollte geschlossen haben. Dies ist indes nicht der Fall; sondern wie jetzt ein schwereres Gericht im Anzug ist, ja das ganze Heer göttlicher Gerichte, so schickt auch der Prophet sich an, die ganze Fülle dessen, was er seinem Volk im Hinblick auf die anbrechende schwere Zeit sagen kann und zu sagen hat, in einem Testament zu hinterlassen. Er erlebt ja den Anfang jener Unglückszeit und was sie in sich schließt, nicht mehr, aber er versetzt sich in dieselbe kraft prophetischen Seherblicks und wie er in der assyrischen Drangsal der Halt Israels gewesen ist, so verläßt er auch jetzt sein Volk nicht, tritt hinein im Geist unter die Gefangenen und Geknechteten, tröstet und schilt, ermutigt und straft, ringt und betet und läßt nicht ab, bis das Gericht zum Sieg hinausgeführt ist. Denn Israel ist ja Gottes Diener, es kann nicht untergehen, es wird erlöst, aber freilich es geht durch tiefe Demütigung zur Herrlichkeit. Und an diesem Gang hat auch der teil zu nehmen, den Jesaias am Anfang seiner prophetischen Thätigkeit als die Hoffnung Israels geschaut hat. Aber indem derselbe, der wahre Knecht Gottes, in dem sich Israels Bestimmung vollendet, durch Leiden zur Herrlichkeit empordringt, hebt er zugleich sein Zion, die Schar derer, die zu ihm sich hält, aus der Schmach und Unterdrückung mit empor. Da erfüllen sich alle Verheißungen, die dem Volk Gottes gegeben sind, in überschwenglicher Herrlichkeit. — Ansätze finden sich bereits im 1. Teil c. 6, 13; c. 9; c. 11; c. 24—27; c. 34—35. Außerdem c. 13—14; c. 21. Das Vermächtnis eines Propheten an sein Volk, ist es, was Jesaja c. 40—66 gibt, ja des größten unter den Propheten.

3. Man hat Jesaja den Evangelisten unter den Propheten genannt. Er ist es, indem er der Tröster der geringen Herde der Gläubigen, der Ermutiger der Verzagten ist. Hauptsächlich ist er es aber dadurch, daß bei ihm mehr als bei irgend einem andern Propheten der Messias Gegenstand seiner Weissagung ist. Nicht bloß die Weihnachtsthatsache verkündet er wie Micha, sondern auch die Geschichte des Karfreitags stellt er uns vor Augen. Der Messias ist bei ihm der Mittelpunkt der Geschichte Israels, im 1. und 2. Teil, und der Gang beider ist eng verbunden. Die Sünde Israels wirft ihre Schatten in den Lebenslauf des Messias, und sein Siegesgang hebt auch Israel mit empor. An ihm hängt Israels Heil. — Die Aussagen über den Messias verteilen sich in charakteristischer Weise über beide Hälften; der erste Teil stellt hauptsächlich dar die frohen Hoffnungen, die sich für die Gläubigen an die Erscheinung Gottes im Fleisch knüpfen, c. 9, Weihnachtsglanz liegt über ihm. Der 2. Teil faßt das Wirken des in Knechtsgestalt erschienenen Heilands ins Auge. Die 2. Gefangenschaft war im Gegensatz zu der ägyptischen eine verschuldete. Eine Erlösung aus ihr setzte voraus Vergebung auf Grund einer Sühnung. Die Verschuldung Israels an seinem Gott ist das eigentliche Gefängnis. Darum bildet den Mittelpunkt des 2. Teils die Passion, das sühnende Leiden des Knechtes Gottes c. 53. So hat jeder Teil seine eigentümliche Besonderheit und gehören doch beide eng zusammen, wie Weihnachten und Passion. In Stellen aber wie z. B. c. 9, 1 vgl. Matth. 4, 14 und andern berührt sich auch der 1. Teil mit dem Gedankenkreis des zweiten.

Im übrigen umspannen beide Teile den ganzen Umfang der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes, von der Gegenwart des Propheten an bis ans Ende der Dinge; und zwar jeder Teil für sich und beide in Übereinstimmung miteinander, vgl. z. B. c. 11 und c. 65.

4. Wie unser Buch im großen und ganzen, so ist es auch im einzelnen kunstvoll angelegt. Die Sammlung der Reden ist im ganzen und großen chronologisch geordnet. „Die Zeitangaben 6, 1; 7, 1; 14, 28; 20, 1; 36, 1 sind Punkte einer fortschreitenden Linie. Auch die drei Hauptteile bilden eine chronologische Reihe.

Denn c. 1—6 stellen uns die Wirksamkeit Jesajas unter Usia-Jotham dar; c. 7—39 seine Wirksamkeit unter Ahas und Hiskia bis in dessen 15. Jahr; c. 40—66 aber sind die spätesten, unmittelbar in Schrift gefaßten Erzeugnisse des zurückgezogensten Innenlebens." Aber wenn auch im allgemeinen die Zeitfolge herrscht, so wird sie doch überall von sachlichen Gesichtspunkten durchbrochen. Das Prinzip des Ganzen waltet in der Anlage des Buches klar vor. Das Gericht über das Volk Gottes, der Untergang der Weltmacht, das neue Israel der Endzeit, welches im Mittelpunkt der Völkerwelt seinen heilsgeschichtlichen Beruf vollbringt: — das sind die Ideen, welche das ganze Buch überall durchwalten, der Ratschluß Gottes mit der Menschheit und seine Ausführung von der Gegenwart an bis zum Abschluß dieses Weltlaufs ist das das Ganze beherrschende sachliche Prinzip.

Nachdem in einer Einleitungsrede die Unheilbarkeit des Verderbens Israels geschildert ist (c. 1), wird dieses Verderben dann im einzelnen dargelegt (c. 2—5), damit erhelle, wie es kam, daß der Prophet den Beruf empfing, Gottes Gericht über sein Volk zu verkündigen, ja durch sein Wort herbeizuführen (c. 6). Die Verkündigung des Gerichts selbst im Anschluß an den offenen Abfall des Ahas enthält dann der große Abschnitt c. 7—12, in welchem bezeugt wird, daß dieses abgefallene Israel untergehen muß, daß aber ein Rest bleiben wird, den Immanuel erlöst, wenn er die Weltmacht stürzt und sein Reich aufrichtet (c. 7—12). Der Sturz der Weltmacht wird allen Gott entfremdeten Völkern das Gericht, aber sofern sie sich bekehren, das Heil bringen (c. 13—23). Diese Katastrophe wird für Gottes Volk der Durchbruch zum Heil (c. 24—27). Das tiefgedemütigte und bußfertige Israel wird aus dem Tod zum Leben, aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit eingehen. Die gegenwärtigen Erlebnisse, Bedrängnis und Errettung sind ein Vorspiel auf künftige, allumfassende, endgeschichtliche (c. 28—35).

Hierauf folgt der Bericht von Sanheribs Einfall und Gottes wunderbarer Erlösung — als Unterpfand der Erfüllung dessen, was der Prophet von Gottes Zorn und Gnade verkündet hat (c. 36. 37). Daneben aber tritt der Bericht von der Sünde des Hiskia als Vorbereitung der Verkündigung des Gerichts durch Babel, welches, an Assurs Stelle tretend, alles erfüllen wird, was Jesaja von Assur geweissagt hat (c. 38. 39).

Der zweite Hauptteil (c. 40—66) ist angesichs des kommenden Gerichtes geredet. Dies Gericht, bestehend in der Hingabe unter die Gewalt der Heiden, zunächst der Babylonier, ist zwar noch nicht eingetreten (vgl. c. 56, 8--57, 21), aber in gewisser Aussicht; auch sein Ausgang ist vom ersten Teil her gewiß. Es handelt sich nun darum, den Gefangenen Strafe und Trost zu hinterlassen,

damit sie daran einen Halt finden und zur Erlösung zubereitet werden. Dies thut Jesaja in drei Abschnitten, die durch den wiederkehrenden gleichen Schlußsatz: „Keinen Frieden haben die Gottlosen" (48, 22; 57, 21; 66, 24) mit jedesmal vorausgehender drohender und scheltender Schlußrede genugsam markiert sind. Diese drei Teile sind nur Variationen des allen gemeinsamen Themas, haben aber jeder einen besonderen Grundgedanken und einen eigentümlichen Grundton, welcher gleich beim Eingang angeschlagen wird. In jedem der drei Teile steht ein anderer Gegensatz im Vordergrund: im ersten Teil der Gegensatz Jehovas und der Götzen, Israels, das des HErrn Zeuge sein soll, und der blinden Heiden; im 2. Teil der Gegensatz des Leidens des Knechtes Jehovas in der Gegenwart und seiner Herrlichkeit in der Zukunft; in gleicher Weise steht sich einander gegenüber das jetzt betrübte aber einst verherrlichte Zion; im 3. Teil der Gegensatz innerhalb Israels selbst, der Heuchler, der Sünder, der Abgefallenen auf der einen Seite, der Treuen, der Trauernden, der Verfolgten auf der anderen; hiermit steht im Zusammenhang der Gegensatz des jetzt sich zurückhaltenden, zu seiner Zeit aber in Errettung und Gericht mächtig hervorbrechenden HErrn. Denn im 1. Teil ist hauptsächlich die Erlösung aus Babel dargestellt, in welcher die Weissagung Jehovas sich erfüllt, den Götzen und ihren Verehrern zur Beschämung und zum Sturz, Israel aber zur Heilung von eigener Verblendung; im 2. Teil die Erhöhung des Knechtes Gottes, der Gottes Heilswerk in Israel ausrichtet, aus tiefer Erniedrigung; damit ist auch zugleich das Aufhören der Verstoßung und die Wiederannahme Israels gegeben; denn mit seinem Leiden und Sterben hat der Knecht Gottes Israels Schuld gebüßt. Der 3. Teil zeigt die Herrlichkeit, in der das Volk Gottes einst erglänzen soll; aber es ist nicht abzusehen, wie Israel zu jenem verheißenen Glück gelangen soll; seine dermaligen inneren Zustände sind verzweifelte; die Herrschaft der Sünde und der Sünder läßt das Heil nicht kommen, das Volk droht zu verkommen. Doch der HErr vergißt die Seinen nicht. Wenn das Verderben den Gipfel erreicht hat, so greift er drein, die Seinen zu erretten, seine Feinde zu richten. (Teilweise nach Delitzsch).

Der HErr wird sein Volk erlösen, das ist der Grundgedanke des 2. Teils; aber der Prophet bleibt nicht stehen bei der äußeren politischen Knechtschaft des Volks; sein Blick geht tiefer und weiter. Israel steht unter dem Zorn Gottes, es liegt in den Banden des sündlichen Verderbens. Dreifach ist seine Gefangenschaft, dreifach die Erlösung und in gewissem Sinn auch der Erlöser, nämlich Cyrus, der leidende Knecht des HErrn, der HErr selbst in seiner göttlichen Herrlichkeit. Auch der Gegenstand der Erlösung ist ein dreifacher: einmal das Volk als Ganzes, sodann die Gemeinde der Gläubigen im Volk (des HErrn Knechte), endlich jener Knecht Gottes, der Israels Bestimmung in sich verwirklicht und Israel seiner Bestimmung entgegenführt, Israel Heil und Helfer, dem doch auch wieder selber geholfen werden muß.

Diese Gedanken nun sind in den 3 Abschnitten des 2. Teils in merkwürdiger Weise mit einander verwoben. So handelt vom Knecht Gottes im

ausschließlichen Sinn der 2. Abschnitt (cf. c. 53); aber er kommt schon im 1. Abschnitt vor c. 42; ja auch im 3. Abschnitt c. 61. Von der Erlösung aus Babel redet der 1. Abschnitt; aber gegen das Ende des 2. kehrt sie wieder c. 56 und selbst im letzten (c. 65, 1—12) klingt sie noch nach. So sind die drei Abschnitte in den einzelnen Teilen ihres Inhalts gleichsam in einander geschoben, unvermittelt kommt der Prophet von dem Hauptgegenstand des einen zu dem des andern; z. B. redet er c. 41 von der Erlösung durch Cyrus, c. 42, 1—8 von der Erscheinung des HErrn im Fleisch, c. 42, 9—17 von der Erlösung durch die Machterscheinung des HErrn, von der er bereits in c. 41, 14—20 gehandelt hat. Er kann das, weil die Dinge, von denen er redet, innerlich zusammenhängen. Bei diesem Ineinander der Gedanken ist aber gleichwohl in dem Hauptinhalt der einzelnen Teile ein erkennbarer Fortschritt, wie er oben bereits angedeutet wurde; und zwar in mehrfacher Beziehung. Im 1. Abschnitt kommt z. B. der Ausdruck „Knecht des HErrn" noch in dreifachem Sinne vor; aber vom 2. Abschnitt an verschwindet Cyrus und auch Israel wird nicht mehr mit jenem Namen genannt, sondern allein der Messias; es gibt zwar im zweiten und dritten Abschnitt noch Knechte in der Mehrzahl, aber der Knecht des HErrn ist bloß einer.

Dieselbe Eigentümlichkeit finden wir übrigens schon im 1. Teil, wo z. B. c. 13—27 die Erlösung von Assur, Babel und von der Herrschaft der Heiden überhaupt in ähnlicher Weise in einander geschoben ist. Mit Erlösung von Babel beginnt der Abschnitt c. 13 und 14. Mit c. 21—23 kommt er wieder darauf; dazwischen handelt er von der Errettung aus assyr. Bedrängnis, geht aber c. 19, 16—26 weit über dieselbe hinaus, bis in die ferne Zukunft des c. 25, während er c. 27, 1 wieder seiner eigenen Gegenwart näher kommt; ähnlich verhält es sich mit c. 7—12 und c. 28—35. Die Eigentümlichkeit des ganzen Buches spiegelt sich dazwischen in einem einzelnen Kapitel besonders ab z. B. in c. 26.

5. Hiebei ist vorausgesetzt, daß Jesaja Verfasser des ganzen Buches sei. Indes darf nicht verschwiegen werden, daß diese Voraussetzung, nachdem schon Ibn Esra, ein jüdischer Exeget des 12. Jahrhunderts und ihm nach Spinoza († 1677) Bedenken dagegen ausgesprochen, nicht bloß seit dem Auftreten des Rationalismus vielfach bestritten wurde, sondern auch von gläubigen Theologen der neuesten Zeit aufgegeben worden ist. Man sagt: die geschichtliche Umgebung, welche der II. Teil des Buches, c. 40—66, überall zur Voraussetzung habe, sei ein deutlicher Beweis, daß derselbe in der zweiten Hälfte der babylonischen Gefangenschaft, und zwar in der Zeit zwischen dem Beginn der Siegeslaufbahn des Königs Cyrus und dem Falle Babels entstanden sei. Die Verbannung

nach Babylon nämlich, sowie die Zerstörung Jerusalems und des Tempels würde nirgends vorausgesagt, sondern vorausgesetzt. Vom Siegeslauf des Cyrus werde als von etwas den Lesern Bekanntem geredet. C. 45, 1 spreche von ihm als einem bereits Aufgetretenen. Angeredet seien die in Babel gefangenen Volksgenossen des Verfassers; sie aufzurichten durch die Hoffnung einer herrlichen Zukunft sei der Zweck des Buches. Wolle man nun an der Autorschaft des zur assyrischen Zeit lebenden Jesaja festhalten, so müsse man annehmen, daß dieser durch den Geist so ganz in die ferne Zukunft des babylonischen Exils entrückt worden sei, daß er nicht etwa nur einen Spruch wie c. 35 an jenes künftige Geschlecht richtete, sondern ganz und gar in jene Zeit sich einlebte, daß er in der langen c. 40—66 enthaltenen Reihe von Reden überall nicht seine Zeitgenossen, sondern jene Nachkommen und ihre Verhältnisse vor Augen hatte (vgl. C. v. Orelli, die A. T.liche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, Wien 1882).

Wir müssen daran festhalten, daß der historische Jesaja auch der Verfasser des 2. Teils ist. Jesaja 40—66 muß entweder zu einer Zeit geschrieben worden sein, da Menschen das weltgeschichtliche Auftreten des Cyrus auch nicht einmal ahnen konnten, oder aber c. 40 bis 66 ist kein kanonisches Buch. Die Nennung des Cyrus, 150 Jahre vor seinem Auftreten, das ist es, woran man von gewisser Seite Anstoß nimmt; gerade aber die Wunderbarkeit dieses Vorganges ist es, was der Verfasser an demselben betont. Aus diesem Beweis seiner Allwissenheit sollte Israel seinen Gott als den allein wahren erkennen und dadurch zu ihm bekehrt werden (cf. c. 41; c. 43, 8 bis 13). Wenn nun die Nennung des Cyrus keine Weissagung ist, dann wurde die Bekehrung verhindert, denn dann mußte eintreten, was Jesaja verhindern wollte: ein heidnisches Israel sollte nicht sagen können: mein Götze (Jer. 44, 18 ꝛc.) hat mich erlöst; ein bei sich selbst weises Volk sollte nicht sagen können (aus seiner Betrachtung der Zeitumstände heraus): siehe, das wußte ich wohl (vgl. Jes. c. 48 v. 5 und v. 7). Die Erlösung sollte als Gottes That erkannt werden; das geschah, wenn sie auf wunderbare Weise zuvor angekündigt war. Nach eingetretener Erfüllung kam ihnen dann die Thatsache, daß das Eingetretene längst geweissagt war, ebenso zum Bewußtsein,

wie den Jüngern die Erfüllung von Sacharja 9, 9 nach der Auferstehung des HErrn (Joh. 12, 16). Wenn der Verfasser von c. 40—66 nicht Offenbarungen wiedergibt, sondern nur aus der Betrachtung der Zeitverhältnisse sich ergebende menschliche Vermutungen in das Gewand der Weissagung kleidet, so kann er um so weniger als wahrhaftiger Prophet anerkannt werden, je geflissentlicher er die Nennung des Cyrus als Werk der Allwissenheit bezeichnet. Nach dem sittlichen und religiösen Gehalt, der dem angezweifelten Werk eignet, ist übrigens eine solche Annahme aus psychologischen Gründen bereits ausgeschlossen.

Aber auch auf Cyrus konnte die Weissagung ihre Wirkung nicht haben, wenn ihr Weissagungscharakter nicht feststand. Nach c. 45, 1—7 und c. 55, 6—13 sollte die Weissagung den Cyrus zur Befreiung Israels bestimmen und nach Esra 1, 1 ꝛc. hat sie ihn auch dazu bestimmt. Daß hier Gott nicht durch Machtthaten wie in Ägypten, sondern durch das Wort wirken will, entspricht dem Charakter der neuen Periode, die sich jetzt anbahnt, da das Reich Gottes durch die Predigt des Wortes gebaut werden soll.

Man sagt, der Standpunkt des Verfassers von c. 40—66 sei durchaus der exilische; dies passe nicht für den lange Zeit vor demselben lebenden Jesajas. Aber der richtige Grundsatz, daß es für jede Weissagung zeitgeschichtliche Voraussetzungen geben müsse, darf nicht nach der Seite hin übertrieben werden, daß man in Bezug auf die in der Zukunft aufeinander folgenden Thatsachen behauptet: es könne von einer späteren nicht eher geweissagt werden, als bis die frühere in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten sei. Im übrigen sind die geschichtlichen Voraussetzungen für die Weissagungen des 2. Teils, wie oben gezeigt, ausreichend gegeben. Wenn aber der Verfasser von c. 40—66 sich in c. 40, 1—11 in die Zeit des 500 Jahre nach dem Exil stattfindenden Auftretens Johannes des Täufers versetzen konnte, so vermochte auch der historische Jesaja in die Zeit des etwa 100 Jahre nach seinem Tod eintretenden Exils sich zu versetzen. Die lebendige Versetzung in spätere Zeit ist noch dazu eine durchgängige schriftstellerische Eigentümlichkeit unseres Propheten. Zur Zeit des Ahas versetzt er sich in die angedrohte Zeit der assyrischen Bedrängnis, die unter Hiskia dann stattfand, so leb-

haft, daß er c. 8, 8, als lebte er bereits darin, den Immanuel, dessen Kommen er soeben erst geweissagt hatte, schon zur Hilfe herbei ruft. Oder c. 22, 1 versetzt er sich bereits in den Augenblick der Erstürmung Jerusalems durch die Chaldäer. Erst im Verlauf des Kapitels erfahren wir, daß es noch weit bis dahin ist. Ähnlich ist es c. 18 oder c. 33, wenn man v. 13—16 mit v. 17 2c. vergleicht und an anderen Stellen. Die gleiche Weise zeigt der Prophet also auch c. 40—66; hier ist ihm aber nicht bloß die Zeit des babylonischen Exils Gegenwart, sondern auch die Zeit der Erscheinung des HErrn im Fleisch und der Bekehrung Israels zu seinem Heiland (cf. c. 53).

Übrigens ist nicht für den ganzen zweiten Teil das Exil der Standort des Verfassers; c. 56, 8—57, 21 hat das Exil noch vor sich; in der Weise von Jerem. 3, 18 wird dort v. 8 der noch bevorstehende Untergang Judas angekündigt; Israel ist schon untergegangen.

Man sagt, die Gedankenwelt des zweiten Teils sei eine andere als die des ersten. Soweit dies richtig ist, erklärt es sich aus den veränderten Verhältnissen; denn man wird doch nicht verlangen, daß der Prophet sich selber hätte wiederholen sollen. Im zweiten Teil tritt die Bezeichnung Israels als Knechtes des HErrn hervor. Der Prophet sieht in diesem Teil Israel unter der Botmäßigkeit der Heiden. Die Lage Israels legt ihm diese Bezeichnung nahe, womit er zugleich Trost und Mahnung gibt. Israel ist nicht der Heiden Knecht, sondern Gottes Diener und obwohl unter den Heiden, denselben doch nicht preisgegeben; ist ja auch sein Gott der König aller Könige; ihr mächtigster, Cyrus, ist auch nur Gottes Knecht. Israel Knecht Gottes ist eine Bezeichnung voll Trost, aber durchdrungen von Demut. Kein neuer Gedanke, er ist den Psalmen nicht fremd (vgl. Ps. 86), auch dem ersten Teil Jesajas nicht (vgl. c. 26, 13 oder 31, 9; wir finden ihn aber schon 3. B. Mos. 25, 42). — Der messianische König eignet dem Teil I; aber auch in II fehlt er nicht ganz, vgl. c. 55, 3—5. Umgekehrt tritt in II Zion bedeutsam hervor, in I weniger, aber es fehlt nicht ganz (vgl. c. 10, 24; 28, 16; 33, 20). — Der Gedanke des ersten Teils „Der Rest wird sich bekehren" 10, 20—22 scheint in II zunächst zu fehlen; aber es ist ja überhaupt nur ein Rest, an den der zweite Teil gerichtet ist (vgl.

46, 3); im 2. und 3. Abschnitt aber wird innerhalb des übrig gebliebenen Volks deutlich ein Rest, der gerettet wird, unterschieden (vgl. c. 66, 5).

Die Wurzeln des zweiten Teils liegen schon in der Berufung des Propheten. Nach c. 6 soll die verstockende Wirkung der Predigt des Propheten nicht eher aufhören und eine Wendung zum Bessern im Geschick des Volkes nicht eher eintreten, als bis auch der letzte Rest aus dem Land geführt sei. Der Prophet wird also angewiesen, vor allem diese Endthatsache ins Auge zu fassen. Das hinterlassene schriftliche Denkmal seiner Wirksamkeit entspricht der Besonderheit seiner Aufgabe nicht, wenn dasjenige, was in der uns vorliegenden Schrift mit dem babylonischen Exil zusammenhängt, als dem Propheten Jesajas nicht zugehörig gestrichen wird.

Die Gegner der Echtheit von c. 40—66 nehmen an, daß diese Kapitel gegen das Ende des Exils geschrieben seien, insonderheit sei c. 49—66 geschrieben, als sich der Angriff des Cyrus auf Babel verzögerte. Aber solche Klagen, wie c. 58 und 59 oder c. 63 und 64 lassen sich wohl begreifen, wenn der Prophet das Elend der ganzen Zeit der Verstoßung Israels vor Augen hatte, nimmermehr aber, wenn sein Blick an den Gang des Cyrus geheftet ist. Es war ja von Jeremia deutlich geweissagt, daß nach 70 Jahren die Befreiung kommen sollte.

Schließlich bleibt für die Gegner der Echtheit eine nicht geringe Schwierigkeit zu beseitigen, eine Schwierigkeit, größer als die der Annahme, daß der Prophet sich in die Zukunft versetzt habe, von der er weissagt. Nämlich: *wie ist es möglich*, daß ein Prophet von solcher Größe und Bedeutung unbekannt blieb? Sehen wir doch sonst die Propheten durch Nennung ihrer Person für ihre Weissagungen einstehen. Was sollte und konnte denn *diesen* zur Verschweigung seines Namens bewegen? Und wenn er sich auch in seinem Buche nicht nannte, wie war es möglich, daß den heimkehrenden Exulanten, die er mit seiner Weissagung getröstet und aufgerichtet, so ganz alle Erinnerung schwand, daß ein Prophet unter ihnen gelebt und gewirkt, daß man seine Weissagung an die des Jesaja anschloß, und für eine Weissagung des letzteren hielt? So lange man auf diese Frage keine irgend genügende Antwort

hat, besteht allein zu Recht die bisherige Annahme, in der uns noch neben den bereits angeführten ein zweifacher Grund bestärkt: erstens, es zeigt c. 40—66 nirgends Spuren unmittelbarer Bekanntschaft mit dem Götzendienst oder den Örtlichkeiten Babylons, was doch erwartet werden müßte, hätte Jesaja dort wirklich gelebt, und nicht bloß im Geist sich dorthin versetzt. Zweitens spricht eine Vergleichung der Stellen Zeph. 2, 15 mit Jes. 47, 8. 10, und Zeph. 3, 10 mit Jes. 66, 20, oder Jerem. c. 50 und 51 mit Jesajas Weissagungen gegen Babel, endlich Jerem. 10, 1—16 mit Jes. 44, 12—15; 41, 7; 46, 7 doch mehr dafür, daß Zephanja und Jeremia von Jesaja, nicht dieser von jenen entlehnt habe. Vergleiche auch E. Rupprecht, Pseudodaniel und Pseudojesaja Erlangen und Leipzig A. Deichert'sche Buchhandlung 1894.

6. Übersicht des Inhalts.

Eigenhändige Aufschrift des Propheten über sein Weissagungsbuch 1, 1.

Erste Hälfte der Weissagungssammlung c. 1—39.

Erster Teil I, 2—6, 13.

Erste Rede, 1, 2—31. Die Eröffnungsrede. Sie kennzeichnet 1) v. 2 bis 15 den Zustand des Volkes, welchem Jesaja zu weissagen hat; es ist undankbar und abtrünnig, es verharrt in der Abtrünnigkeit trotz der Schlag auf Schlag es für dieselbe treffenden Gerichte Gottes (2—9). Wohl beruft sich das Volk gegen den Propheten auf seinen Opferdienst und Tempelbesuch: aber diese sind Jehova ein Greuel, denn es sind heuchlerische Werke mörderischer Menschen. (10—15). Sie zeigt 2) den Weg zur Rettung: sie sollten sich reinigen von Sünden, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit üben, dann würde Gott auch schwerste Sünden vergeben und ihnen Heil widerfahren; aber nur unter jener Bedingung (16—20). Sie weist 3) nach die Notwendigkeit des Gerichts. Das Böse hat in Jerusalem allzusehr überhand genommen, und es wird nichts übrig bleiben, als ein Gericht zur Sichtung, damit die Bösen ausgeschieden werden; dann wird der Überrest wieder hergestellt werden zu seiner ehemaligen Heiligkeit, der andere Teil aber empfängt den gerechten Lohn für seinen Abfall (21—31).

Zweite Rede c. 2—4. Der Sturz der falschen und die durch Gericht sich vollziehende Aufrichtung der wahren Herrlichkeit Israels.

Der Prophet beginnt 2, 2—4 mit einer auch bei Micha uns erhaltenen Weissagung von der schließlichen heilsgeschichtlichen Stellung des Volkes Gottes als des geistlichen Mittelpunktes der Völkerwelt, um daran eine scharfe Rüge des Volkes für seine Hinneigung zu heidnischem Wesen, näher zu heidnischem Luxus und heidnischer Religion anzuschließen (5—11) und den Untergang alles menschlich Großen, worauf das Volk jetzt sein Vertrauen setzt (12—17), und insonderheit der Götzen (18—23) zu verkündigen. Jehova wird den jüdischen

Staat zertrümmern, indem er ihm die Stützen seines Bestandes und Baues entzieht und das ganze öffentliche Leben der Auflösung preisgibt (3 1—7), und das zur gerechten Vergeltung des trotzigen Widerstrebens gegen den heiligen Willen des HErrn, des schamlosen Sündigens, des Verderbens der Oberen des Volkes (8—12). Ohne Erfolg ist des Propheten Vorhalt; deshalb verkündigt er nun Jehovas Gericht, und zwar vor allem den Oberen des Volkes, die das Volk so schlecht beraten, dann aber auch dem Volke, das insonderheit in dem weiblichen Teil weltlicher Pracht und Hoffahrt dient; auf dieses Wesen wird eine tiefe Erniedrigung folgen (3, 13–4, 1). Dieses Gericht aber, weil es Sichtung ist, bringt Jerusalem zur schließlichen Verherrlichung. Nachdem die Gegenstände des nichtigen Stolzes weggerafft sind, wird derjenige erscheinen, auf welchen die dem Gericht Entronnenen, das Volk der Endzeit, mit Recht stolz sein werden, der von Jehova stammende, aber aus Israel hervorgehende große König der Zukunft (Jer. 23, 5 u. ö.), von dem der Prophet c. 7 mehr sagen wird (4, 2). Die gesichtete Gemeinde wird ihn als ihren Schmuck und Heiligkeit, als ihre alleinige Ehre erkennen (3), nachdem der strafende und das Böse wegtilgende Geist das Volk gereinigt haben wird (4). Diese Gemeinde der Endzeit wird die alten Zeichen der göttlichen Gnadengegenwart (Num. 14, 14 und ö.) wieder haben und durch sie Schutz und Schirm (5); so wird Zion ein sicheres Asyl vor allen Widerwärtigkeiten und Unfällen sein (6).

Dritte Rede c. 5. Das Gericht der Verwüstung über Jehovas Weinberg.

Der Prophet sagt seinem Volk in einem Gleichnis, was Jehova an demselben gethan, wie er ihm ein herrliches Land gegeben und dieses von den Heiden gereinigt, wie er Priester, Propheten, Könige (edle Reben) unter sie gesetzt, die Stadt Jerusalem (Turm) mit dem Tempel (Kelter) gegründet habe, und wie schlechte Früchte das Volk seinem Gott gebracht. Dafür werde Jehova das Volk und sein Land des Schutzes berauben und den Heiden preisgeben (5, 1—7). In einem siebenfachen Wehe legt dann der Prophet dar, welches die schlechten Früchte seien, die das Haus Israel und Juda insonderheit brachte; es sind Habgier, künftig bestraft mit gänzlicher Verödung des Landes, Schwelgerei, einst vergolten mit schmachvollen Untergang, ungläubiger Naturalismus, Volksverführung, fleischliche Staatsklugheit, Mißbrauch des Amtes, wofür, wie für alles andere, das Gericht in Gestalt der Jerusalem überflutenden fremden Völker und hereinbrechenden Vernichtungskämpfe heranzieht (8—29).

Bericht des Propheten über seine göttliche Sendung c. 6.

Jesaja beschreibt uns nun seine Vision, da er, in den Himmel entrückt, die Herrlichkeit Gottes schaute (1—4), um, nachdem er entsündigt und geweiht war, des HErrn Prophet unter seinem Volke zu sein (5—7). Er empfängt nämlich von dem HErrn den Beruf, das Volk Judas durch seine Predigt zu verstocken, damit es reif werde für das Gericht, welches so lange nicht aufhören soll, bis die ungöttliche Masse des Volkes weggetilgt und nur noch ein heiliger Same übrig geblieben sein wird (8—13). Mag auch der natürliche Sinn an solchem Auftrag Gottes Anstoß nehmen: der Gedanke an des HErrn Heiligkeit muß alle Bedenken

zum Schweigen bringen, nachdem schon der helle Schein derselben dem Propheten das Verderben des heiligen Volkes in seiner ganzen Tiefe ge-gezeigt hatte.

Zweiter Teil: Der Trost Immanuels in den assyrischen Bedrängnissen c. 7—12.

Erster Abschnitt. Die Zeichen 7, 1—8, 4.

1. Das Gotteszeichen des Wundersohns der Jungfrau (c. 7).

Zur Zeit, da Rezin und Pekah gemeinsam Jerusalem bedrohen und Ahas mit dem Plane umgeht, Assurs Hilfe wider die beiden anzurufen, tritt ihm Jesaja mit der Gottesbotschaft entgegen, er möge still und gelassen bleiben, denn der HErr werde den beiden Feinden keine Macht über Juda geben, sondern habe ihnen bereits ihr Ziel gesteckt (7, 1—9). Ja er bietet ihm ein Zeichen an, damit er diese Verheißung desto besser glauben möge; aber Ahas verschmäht das Zeichen, denn er will nicht glauben an die Hilfe des HErrn, weil er all sein Vertrauen auf Assurs Hilfe setzt (10—12). Deshalb bestimmt ihm nun der HErr selbst ein Zeichen: Eine Jungfrau wird den Retter gebären, welcher in dieser seiner Geburt von der Jungfrau, also in der gottmenschlichen Person (9, 5; 10, 21), ein Zeichen, zugleich aber auch den Ungläubigen ein Anstoß sein wird, an dem sie fallen (13. 14); und nicht eher wird dieser Retter erscheinen als bis das Land eine Wüste geworden ist, denn wenn die beiden Könige, vor denen sich Ahas jetzt fürchtet, weg sein werden, dann wird Assur kommen, auf das Ahas jetzt vertraut, und das Land zur Einöde machen (15—25).

2. Zwei Wahrzeichen des nächst Künftigen 8, 1—4.

Nachdem der Prophet den Ausgang des syrisch-ephraimitischen Krieges (7, 16) mit Worten verkündigt, stellt er 8, 1—4 vor dem Volke zwei Wahrzeichen hin, welche bezeugen sollen, daß innerhalb zweier Jahre Tiglath-Pileser über Syrien und Ephraim triumphieren werde.

Zweiter Abschnitt. Die Reden des Jesaja an die Gläubigen des Volks c. 8, 5 — bis c. 12.

Erste Rede. Immanuels Trost in den kommenden Drangsalen der Weltmacht 8, 5—9, 6.

Weil der Trost die Trostbedürftigkeit voraussetzt, so beginnt der Prophet mit der Drohung des Gerichts. Das Haus Davids erwählt statt der Verheißung Jehovas die Macht Assurs als Hilfe, und Ephraim freut sich des Bündnisses mit Syrien; dafür wird Assur Ephraim gänzlich verderben und auch in Juda mächtig vordringen; — doch Immanuel schützt sein Land (Juda) wider die Weltmacht (8, 5—10). Er, der HErr, will sein Volk schützen, nicht Assur soll es thun; deshalb sollen die Frommen nicht in das Geschrei der thörichten Volksmasse einstimmen, wenn sie Jesajas Abmahnen vor dem Bund mit Assur als Verschwörung gegen König und Volk brandmarkt, vgl. Am. 7, 10. Jer. a. d. St. (11. 12), sondern den HErrn allein fürchten, der ihnen dafür in der Not zum Heiligtum, d. h. zum Asyle werden wird, während die anderen, die ihm nicht die Ehre geben, an seinem Walten zerschellen, wie an einem Steine, und sich fangen, wie in einer Falle (13—15). Der Prophet fleht Jehova an, seine Verheißung in den Herzen der Gläubiger zu wahren (16), er und die Seinen

geben sich ganz dieser Verheißung anheim (17. 18), und ihm nach sollen auch die Gläubigen keine Auskunft über die trübe Zukunft bei den Totenbeschwörern, sondern bei der Weissagung suchen (19. 20). Das ungläubige Volk gerät in den kommenden Drangsalen in die Nacht der Verzweiflung, vgl. Apok. 16, 11. 21. (21. 22). Aber es bleibt nicht Nacht über dem Lande Israels, sondern es bricht ein Tag des Heils an; und zwar in den israelitischen Gebieten zuerst, die bis jetzt die meiste Schmach und Trübsal erlitten haben (23). Das Licht soll aber dem gesamten Volk aufgehen, die in dem verödeten Lande noch Übrigen sollen es sehen (9, 1): Vermehrung des jetzt hingeschwundenen Volkes und Rettung aus der Gewalt des Feindes, der weggetilgt wird, daß gar nichts mehr von ihm übrig bleibt, wird dem Volke zu teil werden durch den Immanuel, den der Prophet hier v. 6 geboren sieht, der ein Wunder ist durch seine übermenschliche Person, der seinem Volke Rat schafft und es als starker Gott wider seine Feinde schirmt, der von Ewigkeit es väterlich geleitet hat und nun das das Reich des Friedens aufrichtet, und das alles so gewiß, als Jehova für sein Volk in Liebe eifert und deshalb nicht ruht, bis er seine Liebesgedanken an demselben verwirklicht hat (9, 2—6).

Zweite Rede. Die ausgestreckte Hand Jehovas 9, 7—10, 4.

Das große Licht wird nicht eher aufgehen, als bis die Finsternis ihren Tiefpunkt erreicht hat, deshalb weissagt dieser Abschnitt die stufengängige Zunahme dieser Finsternis. Ephraim ist jetzt durch die seit Jehu erlittenen Mißgeschicke so wenig gedemütigt, daß es sich rühmt, an der Stelle der Häuser, die der Krieg zerstört hat, dauerhaftere und stattlichere zu bauen. Für diesen Trotz wird Assur es demütigen, wie Juda von den Philistern gezüchtigt werden wird (7—12). Weil diese Strafgerichte noch keine rechtschaffenen Bekehrungen zu Jehova wirken, so folgt nun ein großer Straftag, an welchem er alle miteinander um ihrer Schlechtigkeit willen ins Verderben hingibt (12—16). Vom äußersten Ende des Strafgerichtsverlaufs sieht der Prophet zurück und sieht den vollen Ausbruch des göttlichen Fluchs. Die Bosheit ist wie ein Feuer, welches erst einzelne und dann das Ganze des Volkes ergreift, und welchem Jehova in seinem Zorn die verheerende Wirkung gestattet. Gemeint ist der Bürgerkrieg mit seiner gegenseitigen Selbstzerfleischung, mit seinem Königsmord, seiner Feindschaft der nördlichen Stämme unter einander und dem Kriege wider Juda (17—21). Aber das Ende der Zorngerichte ist auch das noch nicht. Das letzte Wehe ergeht gegen die ungerechten Machthaber und Richter, welche Anordnungen treffen ohne sittlichen Gehalt und dem Volk durch ihre Ausschreiben Beschwernis machen, welche Geringe nicht zum Rechte zulassen und den Besitz der Witwen und Waisen an sich reißen; dafür wird sie unentrinnbares Verderben treffen, Gefangenschaft oder Tod im Kriege (10, 1—4).

.Dritte Rede. Die Vernichtung des Weltreichs und der Durchbruch des Reiches Jehovas in seinem Gesalbten 10, 5 — c. 12.

Auf die Verkündigung der tiefsten Not folgt plötzlich und ohne Übergang die Verkündigung des Heils. Assur, welchen Gott zum Werkzeug seines

Zorns erwählt, vergißt Gottes, der ihn erhoben hat und will nicht bloß den Gottesbefehl ausrichten, sondern ein Weltreich gründen, in welchem Juda und Jerusalem mit seinem Gott Jehova ebenso aufgehen soll, als andere Reiche mit ihren Götzen (10, 5—11). Deshalb wird Jehova, wenn er sein Strafwerk durch Assur an Juda vollbracht hat, sich gegen das Strafwerkzeug wenden und es dem Fluche übergeben, welchem alles widergöttlich Selbstische verfällt (12—14). Denn Assurs Prahlen ist das Großthun des Werkzeuges gegen den, der es handhabt (15). Diese Selbstvergötterung Assurs straft Gott mit der Vernichtung seiner prächtigen Heeresmasse (16—19). Von dem Gerichte Assurs an wird Israel sich wieder zum HErrn halten, aber freilich nur als Rest, denn die Masse ist unwiderruflich dem Untergange geweiht (20—23). Weil Assur Juda plagt wie die Ägypter, so wird ihn Jehova auch untergehen lassen, wie die Ägypter, die im roten Meere ertranken, als Mose den Stab darüber ausstreckte. Das Joch der Weltmacht wird da zerspringen (24—27), denn das assyrische Heer, welches unaufhaltsam und schreckenverbreitend gegen Jerusalem losrückt und einem hochstämmigen Walde gleich dort sich aufpflanzt, stürzt hier vor Jehovas Allmacht zusammen (28—34, vgl. 37, 36). Während die Weltmacht gestürzt wird, um liegen zu bleiben, wird aus dem bis zur Unansehnlichkeit des Stammhauses zurückgesunkenen Reste der erwählten Königsfamilie ein Herrscher hervorgehen, der aus dem Stand der Niedrigkeit zur Erhöhung dringt; Jehova wird ihn zu seinem hohen Werke mit den siebenfachen Gaben des hl. Geistes weihen und er wird ein Reich der Gerechtigkeit aufrichten und ein Regiment des Friedens ausüben, unter welchem auch die Tierwelt, so wie am Anfang, unter sich und mit der Menschheit im Frieden lebt (11, 1—9). Davids Sohn wird Mittelpunkt der Völkerwelt werden (10). Die Völker aber werden das Volk Gottes wieder losgeben und in sein Land ziehen lassen, damit es in sich gereinigt und seiner Feinde mächtig hieselbst wohne (11—14). Israels Rückkehr in sein Land wird eine durch Wunder verherrlichte sein, wie einst der Auszug aus dem Lande Ägypten (15. 16). Dann wird das erlöste Israel Jehova Lobgesänge bringen, weil die Zornesoffenbarung mittelbar zu desto größerer Tröstung diente (12, 1). Das auf seinen Gott vertrauende Volk wird wie Israel in der Wüste, Wasser des Heils trinken (2—3), und dafür immer von neuem Lobgesänge anstimmen und seinen Erlöser vor den Völkern preisen (4—6).

Dritter Teil: Weissagungen über die Heiden c. 13—23.

Erste Weissagung. Über die Chaldäer, die Erben der Assyrer, c. 13—14, 27.

Der Prophet vernimmt ein Aufgebot zum Kriege, ein dringliches; der Befehl Jehovas wird schnell vollzogen (13, 2—5). Da muß alles in Angst und qualvolles Zagen versinken; nun kommt Jehovas Zorntag, ein Tag ohne Licht, denn auch die Natur verkündet das Gericht, das nun über die Erde ergeht (6—10). Jehova will die Frevler strafen, die Hochmütigen demütigen, die Länder entvölkern: die Natur oben und unten nimmt teil an dem Zorne Gottes

(11—13). Die Folgen dieses Zorngerichts sind, daß die Masse von Fremden in Babylon bei dem Falle der Weltstadt in wilder Flucht auseinanderstiebt, daß alles niedergemetzelt, geplündert, geschändet wird (14—16). Nun deutet der Prophet auch die Namen der Eroberer an: die Meder kommen über Babel zur Rache für die Knechtung durch Nebukadnezar (Jer. 25, 25); sie kennen keine Sitte, noch Menschlichkeit (17—18), und machen die herrliche Stadt zur völligen Wüste (19—22). Ein solches Gericht ewiger Vertilgung über Babel zu verhängen, treibt den Gott Israels die Liebe zu seinem Volke: Babel stürzt, damit Israel erstehe 14, 1. 2). Die aus Babel Erlösten singen dann ein Lied auf den Fall des Königs von Babel, in dem sich die Freude kundgibt, daß der übermütige Tyrann der Völker aufgehört hat, sie zu plagen (3—8). Die Unterwelt wird staunen, wenn auch er, der Mächtige, ins Reich der Schatten tritt (9—10). Wieder hebt dann Gottes Volk an und drückt sein Erstaunen aus über den Wechsel der Geschicke des Königs (11—12), und wie auf die Selbstvergötterung des Königs der Lohn gefolgt ist (13—15). Zuletzt redet der Prophet im Tone der Weissagung, indem er verkündet, in welch tiefer Schmach der stolze Chaldäer einst noch enden wird, ohne ehrliches Begräbnis und ohne Erben aus seiner Dynastie (16—21). Mit einem Wort Gottes schließt dann der Prophet, in welchem die gänzliche Ausrottung Babels verkündet wird (22—23). Babel wird gestraft, so gewiß als Assur; dies anzudeuten, fügt der Prophet schließlich in v. 24—27 der Weissagung gegen Babel die gegen Assur bei.

Zweite Weissagung. Über Philistäa 14, 28—32, vgl. 2 Chr. 28, 18—21.

Philistäa freut sich, daß das davidische Reich, durch welches es in Unterwürfigkeit gehalten war, nun durch den syrisch-ephraimitischen Krieg gebrochen ist: aber aus der Schlangenwurzel, d. h. dem auf die Niedrigkeit seines Stammhauses herabgekommenen Hause Davids, wächst hervor ein Basilisk, d. h. ein König, der den Philistern gefährlicher ist, als die früheren, und auf diesen folgt ein fliegender Drache, d. h. der künftige Messias, welcher für Israel Friede, für Philistäa aber der Tod ist (14, 28—30). Denn während durch den Anzug Assurs Philistäa tödlich getroffen wird, wird Jerusalem dadurch verherrlicht, weil Assurs Macht vor seinen Mauern zerschellt (31—32).

Dritte Weissagung. Über Moab c. 15 und 16.

In einer Nacht, also urplötzlich, ist es um Moabs Macht geschehen (15, 1): alles weint und klagt (2—4). Der Prophet nimmt teil an dem Schmerze Moabs: Zoar, die schöne, feste, bisher unbezwungene Stadt, ist jetzt der Zielpunkt wilder Flucht vor dem von Norden kommenden Feinde: Jammer und Verwüstung überall (5—6). Da nun Moab eine große Brandstätte geworden ist, so überschreiten die Moabiter die Grenze und flüchten nach Idumäa (7—9). Unterwerfung unter das Haus Davids, das ruft der Prophet ihnen zu, ist Moabs einzige Rettung (16, 1). Die Moabiter nehmen diesen Rat begierig an: sie erscheinen an der Grenze zwischen Moab und Juda, und flehen

Zion um Rat an, stellen Juda ihr Geschick anheim und bitten demütigst um Obdach und Schutz (16, 2–4a). Juda kann die Bitte gewähren, denn die Weltmacht ist weggetilgt, Juda frei und Davids Thron fester als zuvor; auf demselben sitzt der König, der in Recht und Gerechtigkeit waltet (4b. 5). Dieser künftigen Selbstdemütigung Moabs aber steht jetzt noch seine großsprecherische Aufgeblasenheit gegenüber (6). Dafür kommt die Strafe einer jämmerlichen Verwüstung des herrlichen Weinlandes, die Vernichtung dessen, worauf das Volk so stolz war (7—8). Die Verwüstung ist eine so traurige, daß der Prophet sie mitbeweint (9—11). Was den Propheten übrigens am meisten beunruhigt, ist, daß Moab zur Zeit solcher Not keine Hilfe hat, weil es den lebendigen Gott nicht kennt (12). — Dieses im Grunde schon alte Gotteswort über Moab soll sich nun innerhalb dreier Jahre erfüllen (13—14).

Vierte Weissagung. Über Damaskus-Israel-Juda c. 17.

Damaskus wird ein Trümmerhaufe (17, 1), Israel — denn die ostjordanischen Städte Aroër und ihresgleichen stehen für das Land Israel — wird wüste (2), Ephraim verliert die festen Städte, Damaskus den Rang eines Königreichs, seine Bürger werden wie die Israels weggeführt (3). Infolge dieses Gerichts wird Israels Ansehen und Wohlstand (von Jerobeam II. und Usia her) verkommen, das Volk auf einen kleinen Rest zusammenschwinden, dieser aber wird sich bekehren (4—8). Die starkbefestigten Städte des Reiches Ephraim werden zu Ruinen, wie die Burgen der alten Kananiter, weil es sich von seiner wahren, felsenfesten Burg, Jehova, zu fremden Bündnissen gewendet, die es sorglich gepflegt und die schnell Früchte getragen (syrisch-ephraimitischer Krieg), aber nur zum Unglück Israels (9—11). So kommt denn Strafe über Israel, auch Juda wird betroffen, aber wenn Assur, das Weltreich, seinen Dienst gethan, so wird das Völkerheer vernichtet (12—14, vgl. 37—36).

Fünfte Weissagung. Über Äthiopien c. 18.

Sie enthält die Wirkung des göttlichen Gerichts über Assur auf Äthiopien. — Der Prophet richtet sein Wort an die Boten, welche die Äthiopier hin und her senden, um die Hilfsvölker zum Kriege gegen Assur aufzurufen; sie sollen, sagt der Prophet, wieder zu ihrem Volke heimkehren, denn Jehova will demnächst selbst die Welt von der assyrischen Eroberungsmacht erretten. Sie sollen auf die Signale seines Gerichts merken, wenn sie ergehen (18, 1—3). Jehova läßt erst die Macht Assurs, ohne einzugreifen, unter günstigen Verhältnissen sich gedeihlich entwickeln, bis er ihm gerade da, wo es der vollendeten Reife nahe ist, plötzlich und gewaltsam ein Ende macht (4—6). Der Erfolg dieser Gerichtsthat Jehovas über Assur ist die Selbstdargabe oder Unterwerfung Äthiopiens unter Jehova (v. 7, vgl. Ps. 68, 32).

Sechste Weissagung. Über Ägypten c. 19.

Jehova kommt in richterlicher Majestät eilends über Ägypten zum Gericht (19, 1). Der Bürgerkrieg bricht aus; das sonst so kluge Volk ist ratlos, es gerät in die Hände eines harten Herrn (2—4). Eine zweite Plage: Der Nil versiegt und mit ihm die Ergiebigkeit des Landes zum Schrecken für Hohe

und Niedrige (5—10). Die Räte Pharaos, auch die vornehmsten, wissen keinen Rat: sie pochen nicht mehr auf ihre priesterliche Erbweisheit und ihren königlichen Erbadel (11—13). Jehova gebraucht die Wahnweisheit der Priesterkaste, um durch sie das Volk irre zu führen (14—15). Die Machtoffenbarung Jehovas in Juda, da er die tyrannischen Weltherrscher wunderbar vernichtete, wird Ägypten zur Furcht vor Juda und zur Verehrung Jehovas erwecken, denn es erkennt in jener Machtthat eine Erhörung seines Gebets (16—22), und da Assur gleichfalls durch Gericht zum Heil kommt, so werden beide mit Israel zusammen des HErrn Völker sein, und Israel wird inmitten der Völkerwelt seinen Beruf erfüllen (23—25).

Siebente Weissagung. Das Symbol von Ägyptens und Äthiopiens Fall und dessen Deutung c. 20.

Während die Assyrer Asdod belagerten, um nach dessen Eroberung gegen Ägypten vorzudringen, bekommt Jesaja den Auftrag, sein Bußprediger- und Trauerkleid abzulegen, und dazu barfuß, also wie ein Beraubter und Beschimpfter, öffentlich zu erscheinen, um damit die Wegführung der Gefangenen Ägyptens und Äthiopiens abzubilden, — eine Warnung für alle, die auf Ägypten ihre Hoffnung setzen.

Achte Weissagung. Über die Meereswüste (Babel) c. 21, 1—10.

Der Prophet sieht das feindliche Völkerheer (der Medoperser) gegen Babel heranziehen (21, 1—2): ein Anblick, der wie ein grauenerregender Traum auf ihn wirkt (3—5a, vgl. 15, 5). Er sieht, wie man in Babel trotz der Gefahr in thörichtem Vertrauen auf die festen Mauern schwelgt und von den Wächtern sich zur Kampfbereitschaft rufen läßt (5b). Das Heer, das er sieht, verschwindet vor seinen Augen, bis er endlich eine Reiterschar den Sieg des Feindesheeres über Babel verkünden hört (6—9). Dies alles verkündet er zum Trost für das unter die tyrannische Weltmacht gegebene Israel! (10).

Neunte Weissagung. Über Duma-„Totenstille" (Edom) c. 21, 11. 12.

Edom fragt den Propheten, ob keine Erlösungsstunde komme; er antwortet, daß, wenn auch ein Morgen anbricht, dieser sofort wieder von der Nacht verschlungen wird.

Zehnte Weissagung. Wider Arabien c. 21, 13—17.

Wie es in Edom Nacht wird, so wird es in Arabien Abend. Bald wird Krieg das Land Arabien unsicher machen, so daß die Karawanen auf heimlichen Wegen ziehen müssen, und binnen Jahresfrist, genau gerechnet, ist es aus mit Kedars (der arabischen Stämme) Freiheit, Wehrhaftigkeit, Menge und Reichtum.

Elfte Weissagung. Über das Schauthal (Jerusalem) c. 22, 1—14.

Jerusalem, die Stadt des Propheten, wird nun selbst, wie die heidnischen Städte, Gegenstand der Weissagung. Der Prophet sieht Jerusalem nach langer Belagerung erobert; was noch übrig ist, sucht vor dem Feind, der schon in die Stadt eingedrungen ist, sich zu retten (22, 1—3). Es ist die Eroberung der Stadt durch die Babylonier. Vom Abschluß des Gerichtes aus sieht der Pro-

phet rückwärts und verfolgt die Entwicklung desselben zurück bis zu seinen Ursachen. Der Prophet, der über Moab und Babel trauerte, ist von trostlosem Schmerz ergriffen, da er sieht, wie die Mauern Jerusalems zertrümmert werden, und da er ihr Wehgeschrei vernimmt (4—5). Denn das streitbare Heer rückt vor die Mauern (6—7). Jerusalem blieb freilich nicht blind gegen die drohende Gefahr, sondern traf kluge Maßregeln zur Abwehr, aber ohne Gott! (8—11). Jerusalem sollte durch Buße der drohenden Gefahr begegnen, aber es gibt sich toll und stumpfsinnig den rohen sinnlichen Genüssen der Gegenwart hin. Ihr Trotz fordert ihren Untergang als Sühne (12—14). [Wir stehen hier bereits im Zeichen der babylonischen Weltherrschaft c. 21, 1—10; 23 v. 13, v. 15—18].

Diese Weissagung über Jerusalem besondert sich dann gegen Sebna (c. 22, 15—25), den Hausminister des Königs, den Ausbund der oben gestraften stolzen Sicherheit und Gottvergessenheit. Der sichere Mann läßt sich eben ein fast königliches Erbbegräbnis bauen, aber Jehova wird ihn nach Babel schleudern, dort soll er schmachvoll sterben (15—19). Er wird von seinem Posten gestoßen, um einem Würdigeren Platz zu machen, der freilich seine Machtfülle zu gunsten seiner Familie mißbraucht und auch zuletzt ins Verderben stürzt (20—25).

Zwölfte Weissagung. Über Tyrus c. 23.

Babel, die Stadt des Weltreichs, beginnt, — Tyrus, die Stadt des Welthandels, beschließt die Reihe der Weissagungen gegen die Völker. Beide beherrschen die Welt in ihrer Weise. — Die Weissagung beginnt damit, daß sie uns phönizische Kauffahrteischiffe vergegenwärtigt, welche die Unglücksbotschaft, schon wie sie nach Cypern (Kittim) kommen, erschreckt (23, 1). Dann redet der Prophet das Gesamtküstenland an: es war der Handelsplatz, wo die Reichtümer der Welt aufgespeichert wurden (2—3); hierauf wendet er sich an Sidon, die Mutter von Tyrus (die Veste des Meeres), welches der Mutter klagt, daß sie nun ihrer Kinder beraubt sei (4). Auch Ägypten erschrickt ob Tyrus' Fall, denn Tyrus ist der Markt für Ägypten (5). Flüchten gehen müssen die Tyrier, die großen Handelsherren: so beugt Jehova alle stolze üppige Größe der Welt (6—9). Dadurch wird Tartessus, die spanische Kolonie von Tyrus frei und kann sich frei bewegen in seinem Lande (10). Der Prophet selbst erzählt dieser Tochterstadt, wie es dem Mutterlande ging: daß seine Bewohner fernerhin flüchten gehen müssen, weil der Chaldäer, das erst jüngst von Assur scheinbar ganz zu Grunde gerichtete Volk (vgl. 2 Kge. 17, 24), ihre Veste Tyrus zerstört hat (11—14). Doch wird Tyrus am Ende der chaldäischen Weltmonarchie wieder emporkommen (15—16); es kommt auch wieder zu seinem Handelsgewinn (17), aber er wird nun Jehova geheiligt werden (18).

Vierter Teil: Die große Schlußwendung in der Geschichte Israels und der Völker, c. 24—27.

1. Das Gericht über die Erde c. 24.

Jehova wird am Ende Gericht halten über die ganze Erde, über alle ohne Unterschied des Standes und der Verhältnisse (24, 1—3). Die Erde wird

dann in Trauer versenkt und wie zu einer welken, vor Hitze verschmachtenden Pflanze, denn wie sich die Ruchlosigkeit der Erdenbewohner ihr mitgeteilt hat, so hat sie auch die Strafe derselben mit zu leiden. Die Welt mit ihrer Lust ist nun gerichtet (4—9), und mit ihr auch die Weltstadt, in welcher die Weltlust ihren Hauptsitz hatte: die Welt verödet allenthalben (10—13). Aus dem Gericht aber bleibt übrig eine geläuterte Gemeinde, welche nach Osten und nach Westen Jehova verkündet (14—15). Doch wird das Heil nicht kommen, ehe ein göttliches Zorngericht ergangen ist. Der Prophet sieht Verderbensmächte unter Menschen und Schätzen aufräumen, welchen niemand entrinnen kann: die alte Erde selbst geht unter (16—20). Von diesem äußersten Endpunkte nochmals in die Geschichte zurückkehrend, verkündet der Prophet, wie der HErr auch das Engelheer heimsuchen wird wie die Fürsten der Erde und sie verschließen läßt bis zum Tag des Gerichts (Apok. 20, 1—15), aber die Herrschaft geht über an Jehova, vor dessen Erscheinung der silberweiße Mond erröten und die glühende Sonne erblassen wird (21—23).

2. Der vierfache Widerhall der Herrlichkeit des HErrn c. 25—27, 6.

a. Der Prophet, ans Ende der Tage versetzt, feiert das eben Geschaute in Psalmen und Liedern. Zuerst preist er Jehova, daß er die mächtige Weltstadt zerstört und sich der bisher bedrängten Gemeinde als Schutz und Schirm vor der Tyrannei der Weltstadt erwiesen hat (25, 1—5). Auf Zion offenbart sich das vollendete Reich Gottes und die Heiden nehmen teil an seiner Seligkeit. Da ist dann keine geistliche Blindheit, kein Tod und kein Leid mehr, keine Sünde und keine Schmach vorhanden (6—8). — b. Während Israel der Gnadengegenwart seines Gottes sich freut, erfährt Moab, der höhnische und hoffärtige Feind des Volkes Gottes, die Zornesoffenbarungen zur tiefsten Demütigung, und muß trotz aller seiner Ränke (11) untergehen (9—12). — c. Drüben im Lande Moab wird das Volk niedergetreten und seine hohen Burgen werden geschleift, Israel aber wohnt dann in einer unbezwingbaren Stadt, in welche Jehova das erneuerte Volk einziehen und im Frieden und unerschütterlichem Gottvertrauen wohnen läßt (26, 1—7). Sehnsüchtig harrte die Gemeinde, daß der HErr seine Gerechtigkeit offenbaren und sie dadurch erlösen sollte, und nun ist's geschehen (8—9). Es war ja offenbar, daß die Feinde Gottes sich nicht bekehren würden (10). Sie haben kein Auge für die Hand Gottes, so mußten sie die Rache Gottes fühlen (11). Gottes Volk aber wird nun einen unerschütterlichen Friedensstand genießen, denn die Tyrannei der Weltmacht ist zu Ende und die Tyrannen sind spurlos und auf ewig verschwunden, wogegen Israel wächst und gedeihet (12—15). Aber nochmals erinnert der Prophet an die Trübsalsnacht, welche der erschienenen Erlösung vorherging; immer hoffte die Gemeinde, daß die Rettung nun durchbrechen müsse, aber die Hoffnung ward zu schanden, und was Israel selbst zur Rettung that, das half nicht (16—18). Nun aber ist die Rettung da und nun werden auch die Bekenner Jehovas, die in den Drangsalszeiten starben, auferweckt, denn die Erde gibt die Toten wieder, um mit den noch im Leibesleben Befindlichen

eine herrliche Gemeinde zu bilden (19). — Aus diesem Ende des Volkes Gottes zieht der Prophet für die Gegenwart die Mahnung, Israel solle sich zurückziehen von dem Schauplatz der Weltbegebenheiten, bis das Wetter des Zornes Gottes, mit dem er die zum Himmel schreienden Gewaltthaten rächen will, sich ausgetobt habe (c. 26, 20—21). Richten wird der HErr die Weltmächte Ägypten, Assur, Chaldäa, aber über sein Volk sich erbarmen. Dies führt der Prophet aus in einem Lied (27, 1 und 27, 2—5). Jehovas Gesinnung gegen die durch Drangsal geläuterte Gemeinde ist reine Liebe. Wehe den Feinden der Gemeinde! (27, 2—5). Die Gemeinde ist gesegnet und wird ein Segen für die Welt (6), vgl. Röm. 11, 12.

3. Jehovas Straf- und Heilverfahren c. 27, 7—13.

Der Prophet rechtfertigt Jehovas Gerichte über sein Volk: Jehova sichtete, aber vernichtete es nicht, er strafte, aber um wieder begnadigen zu können, denn die Strafe hört auf, sobald dem Götzendienst in Israel ein Ende gemacht ist, was bei dem Unverstand des Volkes nicht anders als durch völlige Zerstörung seines Gemeinwesens möglich ist (7—11). In der Zukunft aber wird sein Reich in seinem verheißungsgemäß größten Umfange wieder bevölkert werden, denn die Toten Israels stehen auf, und die Zerstreuten sammeln sich aus Assur und Ägypten (12—13).

Fünfter Teil: das Buch der Wehe über das Volk, das Assurs und Ägyptens Bündnis sucht, c. 28—32.

Diese Reden fallen in die ersten Jahre Hiskias, in welchen das Volk fleischlicher Weise nach Freiheit rang. Man wollte da das assyrische Joch abschütteln, aber nicht im Vertrauen auf Jehova, sondern auf die Hilfe Ägyptens. Diesem Beginnen tritt der Prophet entgegen, weissagt ein schmachvolles Ende, lange Gerichte und Erlösung und Verherrlichung Israels allein durch Jehovas Macht und Gnade.

1. Das erste Wehe über Samarien und Jerusalem und der Trost für beide c. 28.

Samarien, die stolze, üppige Stadt, wird von Assur niedergetreten und plötzlich verschwinden (28, 1—4). Die Übrigen des Volkes Gottes werden im HErrn ihre Herrlichkeit sehen, der ihnen auch mit Rat und That beistehen wird (5—6). Doch auch die üppigen Judäer, die sich vom Propheten nicht mehr wollen hofmeistern lassen, werden den richterlichen Ernst Jehovas erfahren, und diejenigen, welche das Prophetenwort verachten, werden Gottes Strafen zu empfinden haben (7—13). Sie trotzen jeder Verderbensmacht, weil sie auf Ägypten bauen, während doch der rechte Grund, der das Volk Gottes hält und trägt, allein der Sohn Davids ist, welchen der HErr durch die Verheißung in Zion eingesenkt hat. Dieser Eckstein ist für die Gläubigen ein Halt, während die Ungläubigen an ihm zerschellen; das aber, worauf die Großen Jerusalems bauen, wird sie zu schanden werden lassen (14—17). Jehova, den sie nicht fürchten, wird sie zu treffen wissen, und das ägyptische Bündnis wird sich als unzulänglich erweisen (18—20). Jehova wird gegen sein eigenes Volk handeln

müssen, wie sonst gegen dessen Feinde — sofern sie vom Gespött nicht lassen und dadurch ihre Bande noch fester machen und das Gericht vermehren, das sicher kommt (21—22). Gleichwie aber der Landmann mit Pflug und Egge nicht weiter über das Ackerland kommt, als zur Saat nötig ist, und wie er, um die Frucht zu gewinnen, nicht schärfere Werkzeuge nimmt, als jede Fruchtart fordert; — so wird auch Jehova nicht mehr und nicht schärfere Zuchtmittel bei seinem Volk, welches sein Acker ist, anwenden, als notthut, um die Absicht seiner Liebe zu erreichen (23—29).

2. Das zweite Wehe: die Bedrängnis und die Rettung Ariels c. 29

Jerusalem, jetzt Ariel, d. h. Gottes Herd (Ezech. 43, 15), wird binnen Jahresfrist zu einer seufzervollen, belagerten Stadt, die aber gerettet wird, eben weil sie Gottes Herd ist (29, 1—2). In größten Nöten, wie ein Sterbender, liegt dann das Volk Jerusalems am Boden, aber die dröhnende Menge seiner Feinde wird unter furchtbarer Mitwirkung der Naturgewalten vernichtet werden und wie ein Traumbild sich in nichts auflösen (3—8). Das kann das Volk nicht glauben, denn sie haben sich verstockt gegen Gottes Wort, und ihre Selbstverstockung steigert der HErr zum Verstockungsgericht, welches ihnen allen Verstand der göttlichen Offenbarung völlig wegnimmt (9—12). Dem heuchlerischen Volk wird jeder Schein von Weisheit und Einsicht verschwinden (13—14). Diese Heuchelei des Volkes zeigt sich besonders in der Geheimhaltung des Planes einer Verbindung mit Ägypten: als ob Jehova nicht alles wüßte und sie ohne ihn das Geringste vermöchten! (15—16). Aber in kurzem wird sich alles ändern: das Kleine wird groß und das Große wird klein; d. h. aus den Armen und Elenden schafft der HErr eine Gemeinde, während er dies gottentfremdete, stolze Volk vertilgt (17—21). Sünder und Sünde, welche Gottes beschämende Strafen herausforderten, sind in jener Gemeinde der Endzeit getilgt: dagegen sind heilige Willigkeit und Empfänglichkeit für Gottes Wort dann vorhanden (22—24).

3. Das dritte Wehe: das Verhängnisvolle des ägyptischen Bündnisses c. 30.

Der nach 29, 15 in tiefster Heimlichkeit entworfene und vorbereitete Plan ist nun um vieles weiter gerückt. Schon ziehen Abgesandte nach Ägypten, aber der Prophet verkündigt, daß ihr Thun ganz nutzlos sei (30, 1—5). Ägypten heißt ein Wasserroß oder Nilpferd, weil es großthuerisch sich dick und breit macht, sich aber im Interesse Judas nicht von der Stelle rührt: aber dennoch gehen sie hin den gefahrvollen Weg durch die Wüste und erkaufen sich Ägyptens Hilfe (6—7). So soll denn der Prophet die Nichtigkeit der ägyptischen Hilfe dem Volke unter die Augen rücken (8), und dies um so mehr, je weniger sie die ernste Wahrheit hören wollen (9—11). Aber sie sollen es hören, daß ihr sündliches Treiben Judas ganzen Bestand unheilbar zertrümmern wird (12—14). Sie würden gerettet, wenn sie statt der Selbsthilfe Buße thäten und auf Jehova vertrauten; doch wollen sie das nicht, sondern weltliche Macht dünkt ihnen besser; so wird die weltliche Macht sie verderben (15—17). Es

wird lange dauern, bis der HErr sein Volk wieder begnadigt: die Masse geht zuvor ins Gericht, nur das gläubige Häuflein wird Gottes Hilfe sehen (18). Dieses aber wird auf seinen Hilferuf neu begnadigt, auf rechtem Wege geleitet von treuen Lehrern, dem Götzendienst mit Abscheu entsagen (19—22). Dieses begnadigte Volk wird der HErr auch leiblich segnen; die Natur wird verklärt, über die Feinde des Volkes Gottes aber ergeht ein schreckliches Zorngericht Jehovas (23—28). Unter dem Triumph der Gemeinde hält der HErr über die Weltmacht sein Gericht (29—33).

4. Das vierte Wehe: die falsche Hilfe, das Erbarmen des Verschmähten und die neue Zeit c. 31—32.

Nachdem der Prophet das ägyptische Bündnis nicht zu hindern vermocht hat, dieses vielmehr im vollen Gange ist, so ringt er damit im Geiste. Er vergegenwärtigt sich den Fluch, den es bringt, aber auch den Trost der Gläubigen, der im Fluch verborgen ist. Jehova ist weiser und mächtiger als die Abtrünnigen denken, deshalb wird Ägypten die ungetreue Gottesstadt nicht vor Gottes Zorngericht bewahren können (31, 1—4). Jehova hat ein so treues Herz gegen seine Stadt (5), wenn Israel doch wiederkehrte zu ihm, vom Götzendienste und der Menschenhilfe ließe, die beide zu schanden werden vor Jehova, dem verzehrenden Feuer! (6—9). Die Weltmacht fällt und ein neues Gottesvolk entsteht am Ende. Dieses hat als Segensfrucht der göttlichen Gerichte statt des alten Lügenwesens ein gerechtes Regiment, ein aufgeschlossenes Verständnis für Gottes Werk, die Benennung und Behandlung eines jeden nach seinem wahren Charakter (32, 1—8).

Ein besonderes Wort hat der Prophet für die Frauen Jerusalems, denen er ihre leichtsinnige Sicherheit vorhält, um ihnen zu sagen, wie der HErr ihrem Leichtsinn ein Ende zu machen gedenkt durch das Verderben, welches über das Land kommt (9—14), und wie die Vernichtung so lange währen wird, bis der Geist über das Volk ausgegossen wird und die Umwandlung geschieht, womit dann wahres Glück und bleibender Friede über das Land kommt (15—20).

5. Das fünfte Wehe: Wehe über Assur, Jerusalems Errettung und Verherrlichung c. 33.

Die Assyrer stehen bereits in Juda, sie haben das Land verwüstet und bedrohen Jerusalem. Der Prophet tritt mit den Waffen der Weissagung und des Gebets zwischen Assur und sein Volk und das Wehe wendet sich von diesem auf jenes. — Auch Assur wird noch einmal Gleiches mit Gleichem vergolten werden (v. 1). Der Prophet betet für sein Volk und schauet im Geiste, wie der HErr dessen Feinde wegrafft, und für sein Volk eine neue Zeit beginnen läßt (2—6). Doch von der Zukunft kehrt der Prophet wieder zur Gegenwart zurück. Er beklagt den gegenwärtigen Jammerstand und weinet mit seinem weinendem Volk. Sanherib, obwohl er die für den Frieden verlangte Summe erhalten, zieht dennoch vor Jerusalem und verwüstet auf dem Zug das Land (7—9); deshalb will nun Jehova Assur verderben: Assurs Zorn gegen Jeru-

salem soll ihm zum Verderben werden (10—11). Gänzlich, plötzlich (12), zur Lehre für die Heiden wie für Israel (13—16). Das Volk Gottes aber, das sich durch Gericht hat lehren lassen, wird seinen König in seiner Mitte in Herrlichkeit sehen (17). Die Gewaltherrschaft (18) der fremden Völker ist dann spurlos verschwunden (18—19); unbezwungen und unverletzt steht Jerusalem da, getrosten Mutes, zu ewiger Dauer, unnahbar für die Weltmacht, denn Jehova wohnt drinnen, und ist der Stadt ein Schutz, so gut, als wenn sie von breiten Strömen und tiefen Kanälen umflossen wäre (20—22). Assur scheitert in seinem Beginnen und Jerusalem bereichert sich ohne allen Waffengebrauch von den Reichtümern des assyrischen Lagers. All dies Heil aber ruht auf Vergebung der Sünden (23—24).

Sechster Teil: Schlußrede vom Gericht über alle Welt, und von der Erlösung sowie der schließlichen Herrlichkeit und Seligkeit der Gemeinde Jehovas, c. 34. 35.

Was der Prophet weissagt, betrifft alle Völker und alle einzelnen derselben in ihrem Verhältnis zu der Gemeinde Jehovas. Deshalb fordert der Prophet die Völker und mit ihnen zugleich auch die gesamte irdische Natur auf, das Gericht zu hören, welches über sie ergehen wird (34, 1—3). Mit diesem Gericht wird auch der jetzige Himmel und die jetzige Erde untergehen (4). Gottes Strafmacht rafft die dem Volke Gottes feindliche Welt dahin, Kleine wie Große (5—7), um zu vergelten mit ewiger Strafe, was sie an der Gemeinde Gottes gesündigt (8—10). Die Gott feindliche Welt wird wüste, mit ihrem Reiche und ihrer Herrlichkeit ist es für immer aus (11—12); sie ist zur Ruine geworden (13—15). Die Erfüllung wird einst die Weissagung bestätigen, denn die Macht des HErrn führt sie gewiß hinaus (16—17). Dagegen wird das Land aufblühen, in welchem sich die Herrlichkeit des HErrn offenbaren wird (35, 1—2). Die bedrängte Gemeinde sei nur getrost, denn Jehova kommt, um sie zu rächen und ihr Heil zu schaffen (3—4)! Alles Elend der menschlichen und außermenschlichen Natur wird aufgehoben (5—7), wenn die durch Leiden geläuterte, geheiligte Gemeinde vom HErrn aus Knechtschaft und Drangsal zur ewigen Freude heimgeleitet wird (8—10).

Siebenter Teil: Die Erfüllung der Weissagung in der Zeit des Hiskia c. 36. 37.

In c. 36—37, 7 berichtet Jesaja über den ersten Versuch der Assyrer, die Übergabe Jerusalems zu erzwingen; in 37, 8—38 folgt dann der zweite Versuch und das große und herrliche Wunder, durch welches Assur vernichtet und Israel errettet ward, und in welchem sich Jesajas Weissagungen glorreich erfüllten. Vgl. übrigens 2 Kön. 18, 13 ff., welcher Bericht den des Jesaja vervollständigt und erläutert.

Der Abschnitt c. 38 und 39 bildet die geschichtliche Unterlage für die zweite Hälfte der jesajanischen Weissagungen. Der Prophet greift zurück in das Jahr, da die Assyrer in das Land kamen (36, 1) und erzählt, wie Hiskia in dieser verhängnisvollen Zeit todkrank wurde und der HErr ihm auf sein Gebet noch 15 Jahre zulegte, wofür hinwiderum Hiskia ihm ein Danklied

darbringt. Aber Hiskia läßt sich durch die babylonische Gesandtschaft, die ihm zur Genesung Glück wünscht, bethören, seine Freude an der Gunst Babels zu offenbaren und mit dem Nichtigen zu prunken. Dafür verkündigt ihm Jesaja den Verlust aller seiner irdischen Güter und die Ausplünderung und Knechtung durch eben diese Fremden, um deren Gunst er buhlt. Hiermit sind wir vorbereitet für den zweiten Teil der jesajanischen Weissagungen, die das Exil voraussetzen und an die Exulanten gerichtet sind.

Zweite Hälfte der Weissagungssammlung c. 40—66.

Erster Teil: Jehova und die Götzen c. 40—48.

Einleitung c. 40, 1—11. Die Berufung des Propheten zum Evangelisten des gefangenen Volkes. Er soll predigen, daß Jehova sich herrlich offenbaren und sein gefangenes Volk erlösen wird. Gottes Volk soll ihm den Weg bereiten und an seinem Verheißungswort ohne Wanken festhalten.

Erste Rede c. 40, 12—31.

Der Prophet zeigt aus Weltschöpfung und Weltregierung, wie unvergleichlich erhaben Jehova und wie groß der Unverstand der Götzendiener sei, woraus für die Verbannten der Trost folgt, daß sie sich vor der Macht der Heidenvölker, unter deren Botmäßigkeit sie jetzt stehen, nicht zu fürchten brauchen. Sie entschwinden den Augen des HErrn nicht, ob sie auch in ihrer Vereinzelung unter den Heiden sich zu verlieren scheinen; sie sind jetzt gebrochen, ohnmächtig, aber der HErr vermag sie wieder aufzurichten.

Zweite Rede c. 41. Der Gott der Weltgeschichte und der Prophetie.

Jehova lädt die abgöttischen Völker zum Rechtsstreit ein und erweist die Wahrheit, daß er der Bildner und Lenker der Weltgeschichte von Anbeginn sei, aus der Thatsache, daß Er es ist, welcher den Eroberer von Osten (Cyrus) weissagt. Bei solchen Erschütterungen der Weltlage, wie sie das Auftreten des Cyrus verursacht, fliehen die Heiden zu ihren toten Götzen. Israels Schutz aber ist der HErr, der zu seiner Zeit das niedergetretene Israel zu einer alles niederschlagenden Kriegsmacht machen und es wieder aufrichten wird (41, 1—20). Was er einst vollbringt, das verkündet er schon jetzt (21—24). So behauptet er als der alles Waltende und Vorauswissende den Sieg über die Götter (25—29).

Dritte Rede. Der Mittler Israels und der Heiden Heiland 42, 1—43, 13.

Während durch den Völkerbezwinger Gerichte über die Heiden ergehen, welche die Nichtigkeit der Abgötterei offenbaren, bringt der Knecht Jehovas, der zukünftige Mittler des Heils, auf friedlichem Wege der Welt das geistliche Heil. Zu der innerlichen Aufrichtung fügt der HErr aber auch die äußerliche, indem er durch eine Machtthat, was bisher in der Welt mächtig war, stürzt, derer aber, die sich nicht zu helfen wußten, sich annimmt (42, 1—17). Israel soll angesichts des geweissagten Heiles sich wieder auf sich selbst besinnen

und seinen Gott und Erlöser, den Einzigen und Unvergleichlichen, erkennen und sein Prediger und Zeuge an die Welt werden (42, 18—43, 13).

Vierte Rede 43, 14—44, 5. Die Rächung, die Befreiung und die Geistesausgießung.

Jehova rächt Israel an den Chaldäern durch Auflösung des Chaldäerreichs (43, 14—15). Was er einst bei der Ausführung der Kinder Israels aus Ägypten an seinen Feinden gethan, das wird er am Ende wieder thun und Israel herrlich erlösen (16—21), und zwar ohne alles ihr Verdienst, allein aus Gnaden, denn Israel kann nur Sünde aufweisen (22—28). Seine Sünde wird der HErr tilgen und sein Volk durch Ausgießung seines Geistes verherrlichen, so daß jeder Einzelne mit Bewußtsein sich als Glied des h. Volkes bezeichnen wird (14, 1—5).

Fünfte Rede 44, 6—23. Die Götter der Völker und der Gott Israels.

Jehova ist es, dem sein Volk vertrauen darf, denn er verkündigt voraus, was er thut (44, 6—8), aber die Götter der Heiden werden das Vertrauen ihrer Verehrer täuschen, denn sie sind das Gebilde schwacher Menschen aus vergänglichen Stoffen (9—17), und nur die Selbstverstockung der Götzendiener verschließt ihnen die Augen vor der Nichtigkeit ihrer Götzen (18—20). Möge Israel es merken, daß der Götzendienst eitel Lüge ist, und seinem Gott dienen, der sein Volk treulich liebt und ihm seine Sünden vergibt, also daß die Gemeinde in jubelnde Freude ausbrechen kann (21—23).

Sechste Rede 44, 24 — c. 45. Cyrus, der Gesalbte Jehovas, Israels Befreier.

Jehova, welcher Israel das Dasein gegeben hat, der Schöpfer des Alls, der alles Wissende, der die Lügenpropheten der Chaldäer zu schanden machen und das Wort seiner Knechte erfüllen wird, — will Jerusalem wieder aufrichten, Babel dem Eroberer öffnen, diesen aber (den Cyrus) zum Werkzeug der Wiederherstellung der Stadt Gottes machen (44, 24—28). In der ihm verliehenen unwiderstehlichen Sieghaftigkeit soll Cyrus Jehovas Hand erkennen, der ihn gesandt: Cyrus kannte den HErrn nicht, dieser aber nahm ihn in seinen Dienst, damit die Heiden seine Macht erkenneten und auf Erden himmlischer Segen käme (45, 1—8). Darum soll Israel den HErrn nicht meistern, sondern seiner Führung sich vertrauen, sonderlich vor Cyrus sich nicht fürchten, denn er ist ein Werkzeug des Heils (9—13). Die Heiden aber erkennen durch das Gottesgericht, das Cyrus ausrichtet, den wahren Gott und beugen sich vor ihm (14), wofür Israel den HErrn anbetet, der die Götzenbilder zu schanden macht und Israel erlöst (15—17). Die Verheißung kann nicht unerfüllt bleiben, wenn sie sich aber erfüllt, so werden die Heiden Jehova erkennen und ihm dienen (18—21). Denn ihm sollen ja dienen und durch ihn sollen selig werden alle Völker der Erde (22—27).

Siebente Rede. Der Sturz der Götter Babels c. 46.

Nachdem der Prophet bezeugt hat, was Israel von Cyrus zu erwarten

habe, wendet er sich zu dem, was Babel von Cyrus bevorsteht. Seine Götter stürzen und werden als Beute fortgeschleppt (46, 1—2). Das soll Israel ansehen. Babylon trug selbst am Anfang seine Götzen und mußte sie zuletzt vom Feinde forttragen lassen, dagegen Jehova trägt selbst sein Volk und errettet es. Wie erhaben ist Jehova über die Götter (3—5), diese Menschengebilde ohne Leben (6—7): das sollten merken, die in Israel zu den Götzen neigen, und den alles vorauswissenden und waltenden Gott erkennen (8—11), sowie die Gottlosen daraus die Gewißheit der nahen Heilsoffenbarungen ersehen mögen (12—13).

Achte Rede. Sturz Babels, der Weltreichsstadt, c. 47.

Nach den Göttern Babels kommt nun die Reihe an Babel selbst. Die noch unbezwungene Zwingherrin muß von stolzer Höhe zu schimpflicher Niedrigkeit herabsteigen, zur Armut und Knechtschaft, zur Beschimpfung und Entehrung, denn Jehova rächt seine Gemeinde (47, 1—4). Weil Babel ihre Macht mißbrauchte und sich nicht scheute, Gottes Volk erbarmungslos zu drücken (5—7), so wird sie, die üppige, sichere und stolze, urplötzlich ihrer ganzen Herrlichkeit beraubt, und nichts helfen die geheimen Künste (ihrer Magier), die sie so sicher gemacht (8—15).

Neunte Rede. Die Erlösung aus Babel c. 48.

Der Prophet fordert die jüdischen Exulanten Babyloniens, welche Israeliten heißen, aber nicht in Wahrheit sein wollen, auf, zu erkennen, daß der HErr längst voraus verkündigen ließ was er nun erfüllt hat, damit sie es nicht den Götzen zuschreiben, noch in der geschehenen Erlösung die freie Gnade des HErrn verkennen, denn sie sind treulos und zum Abfall geneigt (48, 1—8). Was Israel bis jetzt erfahren, sollte ihm nicht zur Vertilgung, sondern zur Läuterung und Prüfung dienen; nachdem dieser Zweck erreicht ist, erlöst J. sein Volk, damit die Heiden nicht länger lästern, als habe er seinen Heilsplan nicht zu Ende führen können (9—11). Israel höre auf den HErrn, denn er ist allein Gott, er der Schöpfer und Lenker der Geschichte, er der Gott der Weissagung und der da kommt von Gott zur Erfüllung (12—16). Israel halte dem HErrn die Treue durch Erfüllung seiner Gebote, so wird Glückseligkeit seine Zukunft werden. Es wird zahlreich sein und nimmer untergehen. (17—19.) — Diejenigen nun, welche diesem Worte Folge leisten, sollen aus Babel als Erlösete ausziehen, die Gottlosen aber sollen keinen Teil an dem zukünftigen Heile haben (20—22).

Zweiter Teil c. 49—57: Der Knecht Jehovas in seiner Niedrigkeit und Herrlichkeit und das jetzt betrübte, einst aber wieder begnadigte Zion.

Erste Rede c 49. Das Selbstzeugnis des Knechtes Jehovas und die Beschämung des Kleinmuts Zions.

Die erste Hälfte dieser Rede v. 1—13 stellt in dem Knechte Jehovas den Mittler der Wiederherstellung Israels und der Bekehrung der Heiden dar, und ruft zuletzt Himmel und Erde zur Mitfreude mit der erlöseten Gemeinde auf; die zweite Hälfte v. 14—26 beschämt den Kleinmut Zions, welches von Jehova vergessen zu sein meint, durch Verweisung auf Jehovas mehr als mütter-

liche Liebe und den zu erwartenden überschwenglichen Segen, und den Zweifel Zions an der Möglichkeit der Erlösung durch die Verweisung auf die Treue und Allmacht des Gottes Israel, welcher die Exulanten dem Tyrannen entreißen und ihre Quäler sich selber aufzehren lassen wird.

Zweite Rede c. 50. Israels Selbstverstoßung und die Berufsbeständigkeit des Knechtes Jehovas.

Israel hat sich selbst verstoßen durch seine Sünde, sonderlich durch den Ungehorsam gegen Gottes Wort, durch seinen Unglauben gegen seine Heilsbotschaft und Verachtung des Heilsmittlers (50, 1—3). Der Knecht Jehovas kommt als Retter zu seinem Volk mit Heilsbotschaft vom HErrn, dem er sich willig zum Werkzeug begibt, um dessen willen er fröhlich leidet, weil er den siegreichen Ausgang des Leidens kennt (4—9). Wer diesen Knecht hört, vertraue dem HErrn, daß er ihn erretten wird, die aber mit Maßregeln eigener Klugheit sich helfen wollen, werden dadurch zu Grunde gehen (10—11).

Dritte Rede c. 51. Der Durchbruch des Heils und die Wendung des Zornkelchs.

An die Heilsbegierigen wendet sich jetzt wieder der Prophet. Sie sollen ihren Glauben an die Wiederherstellung des Volkes Gottes stärken durch die Erinnerung an die Heilsthat Gottes an Abraham und Sarah (51, 1—3). Israel wird wieder hergestellt und von dieser Heilsthat Gottes geht auch für die gesamte Völkerwelt Heil aus (4—6). Die alte Welt ist dem Untergang bestimmt, darum soll die verfolgte Gemeinde Gottes sich nicht vor Menschen fürchten (6—8). — Diese Verheißung weckt die Sehnsucht nach ihrer Erfüllung: Jehova möge sich wieder mächtig erweisen, wie einst bei der Erlösung aus Ägypten. — Ja er wird sein Volk heimführen zu ewiger Freude (9—11). Diese Zuversicht bekräftigt der HErr; er wird seine bedrängte Gemeinde mit Macht erretten (12—15); die Verheißung, die der HErr dem Volke gab, und seine Aufbewahrung verbürgen ihm eine Himmel und Erde mit umfassende Heilszukunft (16). Die unter Gottes Zorn darniederliegende, unglückliche Gemeinde fasse Mut und gedulde sich, bis der HErr die Strafe von ihr nimmt und auf ihre Feinde legt (17—23).

Vierte Rede 52, 1—12. Die Wandlung der Knechtschaft Jerusalems in Herrschaft, der Gefangenschaft in Freiheit.

Betäubt von Gottes Zorn und abgemattet von Kummer liegt Jerusalem am Boden; sie soll sich nun aber aufraffen, denn sie wird wieder herrlich und mächtig und von den Heiden nicht mehr verunreinigt noch überwältigt, sie wird erlöst aus ihrer Knechtschaft (52, 1—2). Denn Israel ist in fremde Gewalt hingegeben, aber sein Zwingherr muß es wieder loslassen, sobald der HErr es von ihm fordert; der Chaldäer hat ja kein Recht auf Israel erworben, so wenig wie einst Pharao, und da die Heiden über die Gefangenschaft des Volkes Gottes nur lästern, so wird der HErr ihr nun ein Ende machen (3—6). Das Volk wird also erlöst aus Babel und der Prophet sieht schon im Geiste, wie die Kunde der Erlösung über die Berge nach Jerusalem gebracht wird (7), wie

die Propheten sich freuen, das leibhaftig vor sich zu sehen, was sie aus der Ferne geschaut (8), wie Jerusalem aus den Trümmern ersteht (9), wie der HErr durch Gericht sein Volk erlöst, und dieses mit dem Wesen der Chaldäer unbefleckt als Gottes Diener heilig und unter Gottes Geleite aus Babel zieht (10—12, vgl. Ex. 12, 36. 39; 14, 19).

Fünfte Rede 52, 12—53, 12. Die Erhöhung des Knechtes Jehovas aus tiefer Erniedrigung, zum Teil (53, 1—6) Beichtgebet des zur Erkenntnis gekommenen Volkes Israel.

Durch weisliches Handeln wird der Knecht Gottes, dessen Anblick infolge unmenschlicher Leiden Entsetzen einflößte, so erhöht, daß Schrecken der Ehrfurcht die Völker der Heidenwelt samt ihren Königen erfaßt (52, 13—15). Israel hat trotz der Weissagung an der Niedrigkeitsgestalt seines Heilands sich gestoßen (53, 1—3); aber was er in der Schmach seines Leidens büßte, war nicht eigene Verschuldung, sondern seines Volkes Sünden, dem Gott selber durch das Strafleiden seines Knechtes das Heil beschafft hat (4—6). Ungewöhnlich war seine Ergebung in seinem nun überstandenen Leiden, schmerzlich auffallende Umstände kennzeichneten seinen Ausgang. Doch Niemand kam darüber zur Besinnung (7—9). Doch nicht in Erniedrigung sollte sein Lauf enden, sondern durch seinen Opfertod sollte er nach dem Rat des HErrn zu einer höheren weltumfassenden Heilswirksamkeit durchdringen zum Lohn seiner unerhörten Selbsterniedrigung und seiner sittlichen Bewährung in seinem hohepriesterlichen Leiden (10—12).

Sechste Rede c. 54. Die Herrlichkeit Jerusalems, der Gemeinde der Knechte Jehovas.

Nun gewinnt Jerusalam, die durch das Exil einsam gewordene, neue Kinder; sie muß ihre Wohnsitze erweitern, so viel wird ihres Volkes (54, 1—3). Sie wird nun herrlich, und in dieser Voraussicht soll sie aufhören, sich zu fürchten; sie wird so herrlich, daß sie der ägyptischen und babylonischen Knechtschaft nimmer gedenken wird (4), denn ihr Gott hat Macht zu helfen und will nun helfen, denn er gedenkt an das alte Bundesverhältnis, er will nun um so reicher im Erbarmen sein, nachdem er eine kleine Weile zürnen mußte (5—8). Seine Gnade wird nun ewig währen, denn ein Zorngericht, wie das eben überstandene, soll nicht wieder über Jerusalem ergehen, denn Jehovas Gnadenbund ist unwandelbar (9—10). Als ein herrlicher Gottesbau erhebt sich Jerusalem aus seinem Schutte, und der äußeren Herrlichkeit entspricht die innere seiner Bewohner, und weil die Gemeinde der Gnade Gottes mit Gerechtigkeit des Lebens antwortet, so wird sie nun unüberwindbar und sieghaft, auch gegenüber geistigen Angriffen, durch Jehova, den Allmächtigen, der ihr Schutzherr ist (11—17).

Siebente Rede c. 55. Kommet und ergreifet das gewisse Heil Jehovas.

So ist denn das Heil bereitet, die Gäste werden geladen und es wird nichts von ihnen verlangt, als daß sie die Heilsgnade annehmen (55, 1—2). Wenn das Volk seinem Gott gehorcht, so wird der HErr die dem Hause David gegebene Verheißung zur Erfüllung bringen, der zukünftige David wird die

Völkerwelt um sich als ihren Fürsten scharen, und das wird Israels Herrlichkeit sein (3—5). Um Anteil an jener überschwenglichen Gnade zu haben, mögen sich die von Gott Fernen bußfertig zu ihm nahen und von ihren eigenen Gedanken lassen, als wenn das Wort Gottes (c. 45, 1—7) umsonst bliebe und nichts ausrichtete; denn gewiß und unhintertreiblich wird es die verheißene Erlösung wirken, dem HErrn zum ewigen Preis (6—13).

Achte Rede 56, 1—8. Mahnung zur Bereitung auf das Heil und Trost für Proselyten und Verschnittene.

Für das nahende Heil bereite sich das Volk vor durch ein bundesgemäßes Verhalten. Denn darauf, nicht aber auf der leiblichen Abstammung von Abraham beruht am Ende die Zugehörigkeit zum Volke Gottes (56, 1—7).

Neunte Rede 56, 8—c. 57. Die Pflichtvergessenheit der Leiter Israels und die Irrsale des Volkes.

Zu der verheißenen Herrlichkeit kommt es nicht ohne schwere Gerichte über das grundverderbte Volk. Der Prophet straft angesichts derselben die die Pflichtvergessenheit der Hirten Israels: Die Weltvölker (Tiere des Feldes) können das Volk Gottes verzehren, ohne von dessen Hirten gestört zu werden (56, 9), denn diese weisen das Volk nicht zurecht, weil sie nur auf ihren eigenen Gewinn denken und in Saus und Braus dahin leben (10—12), ohne daß sie sich durch den bedenklichen Umstand, daß der HErr mit den Gerechten aus diesem Leben hinwegeilt, warnen lassen (57, 1—2). Schamlos treibt die Masse des Volks die Abgöttereisünden fort, indem sie frech die Knechte Gottes höhnen, sie, der Auswurf Israels, sie mit ihrem wollüstigen, grausamen, stumpfsinnigen Götzendienst (3—6, besonders v. 6, der Steinkultus)! Sie, die mit den fremden Göttern hinter dem Rücken Jehovas in ehebrecherischer Wollust buhlen (7—8), die sich bewerben um die Gunst der Weltmacht, und zwar so angelegentlich und unermüdlich (9—10), als ob von Menschen das Heil abhienge und nicht vielmehr von Gott, die durch Gottes Langmut sich nicht zur Buße leiten lassen, bis der HErr mit neuen Strafgerichten kommen wird (11—13). — Aber die Bußfertigen wird der HErr erlösen und gnädig heimgeleiten, denn nahe ist der Erhabene den Gedemütigten. Vom HErrn verstoßen, irren sie umher in Ratlosigkeit; in seinem Mitleid nimmt er sich ihrer wieder an und läßt seinem Volk und seinen Trauernden Trost bringen und Frieden der Versöhnung predigen. Die lästernden Gottlosen aber werden dran keinen Teil haben (14—21).

Dritter Teil c. 58—66: Das geistliche und das fleischliche Israel und die Erlösung und Verherrlichung des Ersteren durch künftige Machtoffenbarung des jetzt sich zurückhaltenden Herrn.

Erste Rede c. 58. Der falsche Gottesdienst und der wahre mit seinen Verheißungen.

Das Volk macht Anspruch, als frommes zu gelten und erlöst zu werden, — weil es doch faste. Aber was nützt das Fasten, wenn es sein alltägliches weltliches Treiben dabei fortsetzt (58, 1—4)? Es ist ein äußerliches, wertloses Werk, nicht Äußerung der Gottesfurcht, die in barmherziger Liebe gegen den

Nächsten sich erzeigt (5—7). Solche Gesinnung wenn das Volk erzeigte, dann würde für Zorn Gnade ergehen, das Kranke würde heil, der HErr würde sein Volk leiten, jegliches Gebet erhören 8—9a). Ja, Barmherzigkeit würde dem Volk die göttliche Gnade zuwenden, und diese würde Segensfülle und den Wiederaufbau zur Folge haben (9b—12); Sabbatheiligung im Gegensatz zu jener Entweihung der Fasttage würde der HErr ihm lohnen mit Erhöhung und Wiedergabe seines Erbes (13—14).

Zweite Rede c. 59. Die bisherige Scheidewand und der endliche Durchbruch.

Es sind nur die Sünden des Volkes, welche seine Erlösung aufhalten (59, 1—2), die Sünden der Lüge, der Lieblosigkeit, des Hasses, der Unfriedfertigkeit und Ungerechtigkeit (3—8). Wie kann sie der HErr von ihren äußeren Drängern erlösen, da unter ihnen selber ein jeder auf das Verderben des anderen sinnt und dasselbe zum Ziel sich setzt. Um dieser Sünde willen, muß die Gemeinde klagen, bleibt unsere Erlösung aus (9) und können wir keinen Ausgang unseres Elends finden, obwohl wir das Licht des göttlichen Wortes haben (10). Darum sind wir so ungeduldig, und voll Schwermut ob der Täuschung unserer Hoffnungen (11). Ja, die Sünden Israels sind groß; sein Abfall, das gegenseitige Bedrücken, das Lügen, die Ungerechtigkeit und Unredlichkeit im Leben (12—15a): sie fordern, wenn Wahrheit und Recht auf Erden nicht untergehen soll, Jehovas richterliches Einschreiten und Vergelten heraus, in welchem er seine richterliche Herrlichkeit an seinen Feinden erzeigen, den Bußfertigen aber die Erlösung und den neuen Bund, der Israel zum ewigen Zeugen Gottes für die Völker machen soll, bringen wird (15b—21).

Dritte Rede c. 60. Die Herrlichkeit des Jerusalems der Endzeit.

Hier ruft der Prophet in die Trübsalsnacht des Exils dem Volke zu, es solle aufstehen aus seiner Mutlosigkeit und licht werden nach der langen Nacht der Sünde in der Kraft des heiligen und herrlichen Gottes, der sich nun offenbaren wird (1). Während noch das Dunkel der göttlichen Gerichte über den Völkern liegt, offenbart sich die Gottesherrlichkeit in Zion (2). Diese Offenbarung sammelt die Völker und die Zerstreuten Israels nach Zion; die Völker weihen ihre Güter anbetend dem HErrn und bringen ihm seine Kinder zurück (3—9). Ja sich selber mit ihren Königen geben die Völker huldigend und dienstwillig der wiederbegnadigten Gemeinde in Zion dar (10—12); auch die Natur gibt alles, was sie Großes hat, zum Schmuck des Heiligtums (13). Die die Gemeinde verfolgten, werden ihr nun demütig, als der Stadt des HErrn, huldigen (14). Die Gemeinde des HErrn ist der Anziehungspunkt geworden für die Völker, und diese reichen ihr all das Ihre zum Dienst. An dieser Wandlung des Verhältnisses wird die Gemeinde inne, was ihr Gott vermag (15—16). Wie schön die Stadt Gottes nun ist, sieht man an ihrem äußeren Bau und den Gewalten, die nun in ihr herrschen (17—18). Die heilige Stätte wird von der alles überstrahlenden Erscheinung der Herrlichkeit Gottes unwandelbar erleuchtet sein (19—20). Nur Gerechte wohnen drin und sollen das Erd-

reich ewig besitzen, als Gottes Volk. Wunderbar werden sie sich vermehren (21–22a) — und das alles wird schnell geschehen, wenn die Stunde da ist (22b).

Vierte Rede c. 61. Die Gnadenherrlichkeit des dem Knechte Jehovas verliehenen Amtes.

Der Knecht Gottes, der Mittler aller dieser Herrlichkeit, verkündet solches allen Heilsbegierigen, nämlich Erlösung aus aller Not und Verherrlichung (61, 1—3). Israel wird sein Land wieder in Besitz nehmen und von neuem bauen, und die Fremden werden ihm dankbare Dienste leisten und ihr Vermögen geben, damit es ungestört durch irdische Sorge seines priesterlichen Berufs warten könne (4—6); die Schmach der Verbannung wandelt sich dann in Überschwang wonnigen Besitzes zum Ersatz der früheren Beraubung durch die ungerechten Feinde und ehrenvoller Auszeichnung unter allen Völkern (7—9). Israel aber freut sich, wie Braut und Bräutigam an ihrem Ehrentage, der geschenkten göttlichen Gnade, infolge deren Israels Wohlfahrt ungehindert gedeihen wird.

Fünfte Rede c. 62. Die stufengängige Auswirkung der Herrlichkeit Jerusalems.

Jehova will nicht eher schweigen, noch sich Ruhe gönnen, als bis er sein Gnadenwerk herrlich hinausgeführt: jetzt ist Zion noch umnachtet aber ihre Gerechtigkeit und ihr Heil soll die Nacht durchbrechen, wie das Licht, und die Völker werden diesen Zustand bewundernd anschauen und Jerusalem wird eine Ehre Gottes werden (62, 1—3). Zion wird wieder die Geliebte Gottes, und die Heimat ist wieder das Eigentum der Landeskinder (4—5). Die Wächter auf Zions Mauern lassen Jehova keine Ruhe, bis er die ganze Verheißung erfüllt hat; die Gemeinde wird keiner Überwältigung einer weltlichen Macht mehr erliegen (6—9). Zum Schluß wird aufgefordert, dem Volk den Weg zu bereiten und ein Panier für die überall Zerstreuten aufzurichten, damit sie sich sammeln und mit heimziehen, denn Jehova hat überall hin dem Volke die Botschaft von der Befreiung gesandt und ihm wissen lassen, daß nun Jehova, ihr Heiland komme, um die heilsam Geläuterten nach ausgeduldetem Strafgeschick reichlich zu belohnen. Dann heißen die jetzt noch Verbannten das heilige Volk, die Erlöseten des HErrn, und die einst verstoßene ist wieder eine Stadt geworden, da man zusammenkommt (10—12).

Sechste Rede 63, 1—6. Gericht über Edom und die ganze der Gemeinde feindliche Welt.

Der Prophet sieht im Geiste Jehova in großer Pracht von Edom kommen mit einem Gewande von Traubenblut durchnäßt und gefärbt, und empfängt auf seine Frage über diese Erscheinung die Antwort, daß das, was er sehe, das Blut der Edomiter sei, die Jehova in eigener Person, weil kein Kores zur Verfügung stand, in seinem Zorn zertreten habe, wie ein Kelterer die Trauben, um sein Volk zu rächen, welches Edom von alters her mit grimmigem Haß verfolgt hat, und um seinem erlösten Volke ewige Ruhe zu schaffen von diesem seinem Erbfeind.

Die drei Schlußreden 63, 7—c. 66.

a) Erste Schlußrede 63, 7—c. 64. Dank-, Buß- und Bittgebet der Gemeinde des Exils.

Nun der Prophet am Ende steht, hebt er ein Dank-, Buß- und Bittgebet im Namen der Gemeinde des Exils an. Nach einem Introitus (63, 7) beginnt das Gebet mit einem wehmütigen Rückblick in die Gesetzgebungszeit, wo das Kindschaftsverhältnis Israels zu Jehova feierlich verkündigt und gesetzlich geordnet ward (8). Wie treu nahm sich Jehova infolgedessen seines Volkes an! (9) Israel aber erwies sich undankbar und nötigte Gott, daß er seinem Volk feind ward (10); jetzt durch die Strafen Gottes zur Besinnung gekommen, gedenkt es der Gnaden der Vorzeit und bittet um seine Erneuerung (11—15). Israel gründet seine Bitte auf Gottes Vaterverhältnis (16). Möge er doch sein Gericht aufheben, aus seiner Gottesferne und dem drohenden Untergang es herausholen (17—19) und in Macht sich offenbaren an seinen Widersachern, den Feinden seines Volkes (64, 1—2). Es kann ja doch sonst Niemand helfen, als er, der HErr, warum er denn nun nicht mehr helfen wolle, da sein Volk an seiner Gottentfremdung völlig zu Grunde gehen müsse (3—4)? Freilich bekennt das Volk, daß es von sich aus der Hilfe nicht wert ist, denn es ist unrein, in Schuld verfallen, aber Jehova ist doch der Vater seines Volkes und er kann doch nicht ansehen, wie die Stätte seines Heiligtums, wo die Väter ihn anbeteten, der Verheerung verfallen bleiben soll (5—11).

b) Zweite Schlußrede c. 65. Jehovas Antwort auf das Gebet der Gemeinde.

Jehova antwortet auf dieses Gebet zunächst mit einem Gerichtswort: Der Zugang zu seiner Gnade stehe offen, daß auch Fremde ihn fänden, aber Israel sei widerspenstig. Dieses Volk, welches Gottes Liebe so beharrlich von sich wies, soll nun Gottes Zorn bis zum Äußersten erfahren, und die göttliche Gerechtigkeit wird nicht ruhen, bis sie sich volle Genugthuung verschafft hat (65, 1—7). Aber der HErr verdirbt nicht das ganze Volk, sondern scheidet aus, was sich retten läßt, und gibt diesem Überrest sein Erbe wieder (8—10). Die Gottentfremdeten, die fremden Göttern dienen und sich nicht zu Gott bekehren wollen, werden ohne Erbarmen dem Gericht verfallen (11—16); für die Frommen aber schafft der HErr ein Neues, über welches man den alten Jammer vergessen wird (17—19), einen Zustand vollkommenen Segens und Friedens, wie man ihn auf Erden seit der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies nicht mehr gesehen hat. Es ist das Morgenrot der seligen Ewigkeit (20—25).

c) Dritte Schlußrede c. 66. Ausschluß der Verächter vom bevorstehenden Heile.

Der Prophet redet die aus dem Exil zurückgekehrte Gesamtheit an, die auf die Pracht des Tempels (Lucä 21, 5), den sie baut, stolz ist, statt daß sie Gott in demütigem gottesfürchtigem Herzen eine Wohnung bereitete, und sagt diesen allen ohne Unterschied, daß Jehova, der Schöpfer Himmels und der Erde, eines von Menschenhänden gemachten Hauses nicht bedürfe; dann scheidet er von der Gesamtheit die Unbußfertigen und Gottentfremdeten, weist ihre Opfer

mit Abscheu zurück und bedroht sie mit gerechter Vergeltung (66, 1—4), derer aber, welche beim Gehör des göttlichen Wortes voll Ehrfurcht zittern, will sich der HErr gegen diejenigen, welche sie darüber verspotten, annehmen (5). Die gottfeindliche Masse in Israel aber verfällt der gerechten Vergeltung Gottes (6). Aber Zion wird darum nicht kinderlos bleiben, sondern durch eine Wunderthat Gottes gebieret sie ein neues Volk (7—9), und wer an Zions gegenwärtigem Leide Anteil nimmt, mag sich im voraus freuen über die Wandlung alles ihres Leides in Herrlichkeit (10—11). Jehova wendet Jerusalem den Frieden und auch den Reichtum der Welt zu (12), und wer dann nach Jerusalem heimkehrt, wird eitel Trost und Freude finden (13—14). Die Erscheinung des HErrn hat aber (für seine Feinde) auch eine schreckliche Seite. Er kommt kriegerisch, furchtbar, zu einem großen Vergeltungsgericht für die Völker und die gottlose abgöttische Masse Israels (15—17), die Völker, die sich wider ihn sammeln, müssen seine majestätische Gerichtsoffenbarung sehen (18); doch bleiben etliche übrig, die Gottes Herrlichkeit unter den Heiden verkünden. Dann werden diese die Gefangenen aus Israel als Opfergabe zurückbringen, dem HErrn zum Dienst (19—21). Wie der neue Himmel und die neue Erde, so bleibt das neue Israel ewig vor dem HErrn in stetiger Anbetung, und alles Fleisch kommt zur Anbetung Gottes, aber ewige Strafe schaut man an den von Gottes Gemeinde ausgeschlossenen Abtrünnigen (22—24).

§ 42.

Das Buch des Jeremia.

1. Jeremia = der HErr wirft (Israel hin, 15, 1 ff.) — ist laut 1, 1 ein Sohn des Hilkia, eines der Priester, die in Anathoth im Lande Benjamin wohnten. Die Tradition ist ziemlich einstimmig, daß der Vater des Propheten und der Hohepriester Hilkia, welcher das Gesetzbuch Moses auffand und den Anstoß zu der Reformation des Josia gab, eine und dieselbe Person gewesen, aber diese Ansicht ist kaum richtig; denn der Hohepriester dürfte seinen Sitz wohl in Jerusalem und nicht in Anathoth gehabt haben.

Der Prophet hat seine prophetische Thätigkeit auch in seiner Vaterstadt ausgeübt; eine Warnung des HErrn hat ihn dort vor einem gefährlichen Anschlag seiner Nächsten bewahrt c. 11, 18 &c. Der Hauptschauplatz seines Wirkens war aber die Hauptstadt, Jerusalem. Ob Jeremia priesterliche Dienste verrichtet habe, ist ungewiß, wir wissen nur, daß er das Amt eines Propheten überkommen und geführt. Er wurde zu diesem Amte berufen, als er noch im jugendlichen Alter stand, wohl ehe er das levitische Alter erreicht hatte (1, 6 vgl. 16, 2). Er selbst bezeichnet uns 1, 2. 3

als die Grenzpunkte der Zeit seiner Wirksamkeit das 13. Jahr des Josia (629) und das 12. Jahr des Zedekia (588). Er weissagte also 41 Jahre lang. — Nach der Zerstörung Jerusalems und der Ermordung des Gedalja in Mizpa begleitete der Prophet die aus Furcht vor der Rache der Chaldäer fliehende Menge der Juden nach Tachpanhes (Daphne), einer Stadt bei Pelusium in Unterägypten. Dort soll er von den Juden gesteinigt worden sein. Doch gibt es eine andere Tradition, der zufolge er von Nebukadnezar, als er in Ägypten einfiel, nach Babylon fortgeführt wurde.

2. Jeremias Aufgabe war nach 1, 10 eine zweifache: zu zerbrechen und zu bauen. Er hatte zunächst die schon von Jesaja vielfach geweissagte Zerstörung Jerusalems und Wegführung der Judäer nach Chaldäa als nunmehr nahe bevorstehend zu verkündigen und durch seine Predigt anzubahnen (vgl. c. 1). Das Volk war reif geworden für das Gericht. Manasse hatte den Baalsdienst im ganzen Lande aufgerichtet, und die Propheten, die ihm in den Weg traten, ermordet. Als er in später Reue nach seiner Rückkehr aus Babel den Götzendienst ausrotten wollte, war er schon zu tief gewurzelt, als daß eine gründliche Reformation möglich gewesen wäre. Deshalb lebte der alte Greuel unter Amon alsbald mit neuer Kraft auf. Nochmals bot der HErr nun seinem Volke Heilung an. Josia stellte die gesetzliche Ordnung, so gut er konnte, wieder her; er erneuerte nach der Auffindung des Gesetzes den Bund mit Gott, und das Volk gelobte Treue und Gehorsam. Aber die Umkehr des Volkes war nur eine äußerliche. An die Stelle des groben Götzendienstes trat die Werkheiligkeit, und unter dem Scheine der Gesetzeserfüllung barg sich gottloses Wesen. Wie wenig es durch die Reformation Josias bei der Masse des Volkes zu einer gründlichen Bekehrung gekommen war, zeigte sich, von anderem (c. 44, 15 rc.) abgesehen, augenscheinlich an den Verfolgungen, denen der Prophet unter den Nachfolgern Josias ausgesetzt war. Eine Herbeiführung besserer Zustände innerhalb des dermaligen jüdischen Gemeinwesens war nicht mehr möglich; es mußte untergehen, damit für eine bessere Entwicklung Raum geschafft würde. Im Jahre 610 starb der König an einer Wunde, die er im Kampfe gegen Pharao Necho bei Hadad Rimmon erhalten hatte, auch von unseren Propheten tief beklagt

(2 Chr. 35, 25). Mit Josias Tode aber war die letzte Gnadenfrist abgelaufen. Jojakim war verschwenderisch, ungerecht und grausam: er war gänzlich vom HErrn abgewandt, ein bitterer Feind der Wahrheit, ein Verfolger, ja Mörder der Propheten. Es war damals eine schwere Zeit, besonders für unsern Propheten; Priester und König verfolgten ihn, weil er den Untergang Jerusalems verkündete (c. 7—10; besonders 7, 14; c. 26. c. 36). Als Nebukadnezar (606) bei Karchemisch die Ägypter geschlagen, eroberte er später (602) auch Jerusalem und machte Jojakim tributpflichtig. Jeremias Weissagungen begannen sich zu erfüllen. Dennoch fiel Jojakim 3 Jahre später, als Ägypten sich erhob, von Nebukadnezar ab, der zunächst moabitische und ammonitische Kriegsleute gegen ihn sandte, im Kampf mit welchen der Abgefallene ein schimpfliches Ende fand, und dann persönlich vor Jerusalem erschien. Jechonja, der Sohn und Nachfolger ergab sich und wurde (598) weggeführt: mit ihm der Kern des Volkes, wohl auch Ezechiel. Unter Jojakim, im im 4. Jahr desselben, war die bestimmte Weissagung des Gerichtes der 70jähr. babyl. Gefangenschaft ergangen c. 25. — Zedekia wurde König. Auch er wollte die Gerechtigkeit der göttlichen Strafe nicht anerkennen und vermochte von aussichtslosen Freiheitsbestrebungen nicht zu lassen c. 27. Trotz der schweren Eide, mit denen er Nebukadnezar Gehorsam gelobt, machte er mit Pharao Hophra einen Bund und fiel von Babel ab. Vergeblich hatte Jeremia bis zuletzt gemahnt, sich unter Gottes Gericht zu beugen und Nebukadnezar den schuldigen Gehorsam zu leisten. Zedekia war samt dem Volke verblendet; man sah und strafte in Jeremias Worten nur Verrat. So führte denn der neue Abfall den Untergang herbei. Als Nebukadnezar vor Jerusalem lag, da erkannte Zedekia im Gegensatz zu seinen Fürsten in Jeremia den Propheten des HErrn an, vermochte aber nicht zu einer That des Glaubensgehorsams sich aufzuraffen. So wurde Jerusalem erobert, das Heiligtum sank in Trümmer, der König ward geblendet und in Ketten nach Babel geführt, seine Kinder wurden vor seinen Augen getötet, das Volk, das übrig war, wurde zumeist in die Gefangenschaft geschleppt. Eine kleine Hoffnung schien sich für den übrig gebliebenen Rest zunächst mit der Statthalterschaft des frommen Gedalja wieder aufzuthun und nach dessen Tod durch

ausdrückliche Gnadenanerbietung des HErrn; aber an der Unglaube an das verheißende Prophetenwort (c. 42) machte auch diese Hoffnung zu schanden; der Rest verließ aus Furcht das Land; damit war das jüdische Gemeinwesen vom Erdboden verschwunden. — So war der Erfolg des Zeugnisses des Propheten zunächst nur der, daß das Volk in seiner Gesamtheit, weil es dem göttlichen Gerichte sich schlechthin widersetzte und durch die Feindschaft wider den Propheten und sein Wort für den Untergang ausreifte, wirklich unterging. — Aber der Prophet hatte nicht allein niederzureißen, sondern er war auch gesetzt zu bauen. Der bessere Teil des Volkes, welcher in die Verbannung hatte gehen müssen, sollte in der Trübsal diese andere Seite seines prophet. Wirkens erfahren. Den Exulanten sendet er c. 29 heilsamen Rat und herzerquickenden Trost; noch bevor das Gebäude des bisherigen nationalen Bestandes gänzlich zerbrochen ist, weissagt er die bessere und vollkommenere Wiederherstellung; über den Zusammensturz des schuldbeladenen Alten heißt er hinwegblicken auf die herrliche Zukunft, da alles Verlorene soll wieder gebracht werden, zu ewigem Bestand. Mit solchem Trost hielt er die verzagten Exulanten aufrecht und arbeitete dadurch an dem inneren Wiederaufbau der zertrümmerten Nation (c. 30—33). Den Fortbestand des gegenwärtigen jüdischen Gemeinwesens freilich vermochte er nicht zu retten.

3. Eigentümlichkeit Jeremias und seine besondere Stellung unter den Propheten. Jeremia ist die Leidensgestalt unter den Propheten. Allein steht er dem ganzen Volk, das wider ihn ist, gegenüber und kämpft wider Könige, Priester und falsche Propheten, sonderlich im Leben Jeremias treten diese letzteren hervor; aber er hat zu seinem Schutz nicht Feuer vom Himmel, wie Elias; er kann seinen Verfolgern nur begegnen mit der Entschlossenheit zu leiden; sein Los ist ein ganz besonders unglückliches; er hat keine Zufluchtsstätten, dahin er sich zurückziehen könnte; er muß sein Leben in der Mitte seines entarteten und verstockten Volkes zubringen; er ist keine strenge, harte Natur, sondern weich geschaffen, ein Mann von tiefer Empfindung, der von dem Unglück, welches die Unbußfertigkeit seines Volkes über dasselbe bringen wird, selber aufs tiefste ergriffen ist. Er sucht sein Volk zu retten: er ist der beste Vaterlandsfreund, aber statt daß sein treues Bemühen Anerkennung fände, wird er im verblen-

deten Volk als der ausgesprochene Gegner aller auf die Rettung des Vaterlandes zielenden Bestrebungen, der planmäßig auf den Untergang der Nation hinarbeite, betrachtet und verflucht. Fürwahr ein trauriges Geschick! Unter der Last desselben wandelt ihn die Versuchung an, in der Ausübung seines Berufes innezuhalten (c. 20, 7 ꝛc.). Er verflucht den Tag seiner Geburt; in dem Aufruf zur Freude au derselben sieht er grausame Verhöhnung (c. 20, 14). Wir haben hier die Schranke des alttestamentlichen Frommen, für welchen der Tod noch nicht der Eingang zum Leben und das Abscheiden aus der irdischen Welt noch nicht das Heimkommen zum HErrn war, der dem Tag des Heils erst entgegen ging. Diejenigen, welche Jes. 40—66 im Exil entstanden sein, lassen, meinen in Jeremia ein Vorspiel des leidenden Knechtes Gottes Jes. 53 sehen zu dürfen. Aber Stellen wie c. 17, 18; 18, 18 ꝛc.; 20, 14 ꝛc. wollen nicht zu dem Bild der vergebenden Liebe stimmen, wie es Jes. 53, 12 gezeichnet ist. Auch im Verhältnis zu seinen Feinden also zeigt Jeremia den alttestamentlichen Standpunkt (vgl. 1 Sam. 26, 19). Wohl aber erscheint Jeremia als Repräsentant des unter dem Verderben der Gesamtheit mitleidenden Häufleins der Gläubigen (cf. Jes. 8, 16—18) in Stellen wie c. 15, 15—21, wo er übrigens auch spezielle eigene Erfahrungen hineinverwoben hat. c. 10, 24 spricht er im Namen des vergewaltigten Volkes Gottes überhaupt; in c. 12, 17 ꝛc. ist die Feindschaft des Volkes wider den Propheten ein Abbild der feindseligen Erhebung Israels gegen seinen Gott.

Die Sprache Jeremias zeigt im allgemeinen nicht den Schwung seines Vorgängers Jesaias: er ist mehr der auch dem gemeinen Mann verständliche Buß- und Strafprediger; seine Reden dehnen sich in die Länge, denn der Stoff, über den er zu reden hat, ist unerschöpflich; das verkehrte sündliche Treiben des Volks gibt ihm immer wieder neuen Anlaß; doch ist seine Gerichtsverkündigung von der Empfindung tiefen Mitleids durchdrungen, wie er denn, freilich vergeblich, bei Gott um Gnade für sein Volk nachgesucht hat. In anderer Weise erscheint die Tiefe seiner Empfindung bei seiner an die Exulanten ergehenden Einladung zur Umkehr, da stehen ihm die ergreifendsten Töne zu Gebot, vgl. c. 29, 11—14; c. 31 v. 3, v. 20. — Mehr als bei andern Propheten treten die eigenen

persönlichen Anliegen und Interessen hervor; er klagt dem HErrn, der ihn in das Prophetenamt gesetzt hat, seine äußere und innere Not und empfängt darauf göttliche Antwort (c. 17, c. 18, c. 23 ꝛc.). Seine Erlebnisse bilden einen Hauptbestandteil seines Buches; sie illustrieren und erklären seine prophetischen Reden. Er ringt mit seinem Volk, ja mit seinem eigenen Geschick; gegen das Ende seiner Wirksamkeit scheint er überwunden zu haben und innerlich ruhig geworden zu sein; das Elend seines Volkes aber bleibt ihm unaufhörlich beklagenswert. Er ist es, der den Klagegesang über die Zerstörung Jerusalems anstimmt.

Mit Recht hat man an den Weissagungen unseres Propheten den Charakter der Innerlichkeit hervorgehoben. Glauben sucht der HErr, nicht Opfer; eitel ist das fleischliche Pochen auf das Privilegium des Volkes Gottes (c. 7). Das Wort Gottes ist des Herzens Trost. Der neue Bund, den Gott aufrichten wird, besteht darin, daß der HErr das Gesetz in das Herz schreiben wird, so daß alle ihn kennen. Jehova selber wird ihre Gerechtigkeit sein; man wird dann keine Bundeslade mehr besuchen, der HErr selber wird in der Mitte seines Volkes wohnen. — Aber es fehlt seinen Weissagungen auch nicht die leibliche Seite; er sieht die 12 Stämme Israels wiederkehren; Jerusalem wird gebaut, wie es vorher stand; das Geschlecht Davids wird wieder seine alte Stellung einnehmen, desgleichen sollen auch künftig Priester und Leviten vor dem HErrn stehen und ihm dienen; noch werden die Hüter auf dem Gebirge Ephraim zu den Festversammlungen aufrufen; denn der HErr wird Israel aus dem Mitternachtsland wieder heimbringen; das hat Jeremia mit der Deutlichkeit eines Zeitgenossen der babylon. Gefangenschaft verkündet. — Jeremia gehört zu den späteren Propheten; es finden sich in seinen Schriften so viele Anklänge an die früheren, daß man die Benutzung derselben unter seine Eigentümlichkeiten rechnen muß; er pflegt aber den Gedanken der früheren Propheten umzuprägen und in neuer Gestalt zu bringen. So erinnert z. B. c. 3, 6—4, 4 an Hosea c. 2 und 14, in einzelnen Versen ganz auffällig; vgl. 3, 22—25 mit Hos. 14, 3—5. Mit c. 3, 11 aber stellt er Abfall und Strafe Israels in ein neues Licht. c. 8, 7 bringt in neuer Wendung den Gedanken von Jes. 1, 3. Den Gedanken Jes. 40,

12—25 aus dem Jesaja die Exulanten Trost schöpfen heißt, sollen dieselben nach Jeremia 10, 11 zu einem Angriff auf die Eitelkeit des Götzendienstes verwenden. Vgl. auch c, 9, 3—6 mit Mich. 7, 4—6; c. 50, 19 mit Mich. 7, 14 u. s. w.

Mit dem neuen Testament hängt Jeremia durch die Weissagung des besseren neuen Bundes c. 31, 31—34 vgl. Hebr. 8, 8 ꝛc. zusammen. Zu der jesajan. Bezeichnung des Messias mit Immanuel, womit die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in seiner Person ausgedrückt wird, fügt er die neue: Jehova unsere Gerechtigkeit, in welcher die ganze Lehre von dem Eintreten des HErrn zu unsrer Rechtfertigung enthalten ist. Mit der Offenbarung St. Johannis berührt er sich durch seine Weissagung wider Babel, c. 50 und 51; vgl. Offbg. 18, 4—6; v. 21. Obwohl Wiederholung früherer Weissagungen hat sie doch eigentümliches Gepräge, hauptsächlich durch die persönliche Stellungnahme, die darin zum Ausdruck kommt.

4. Die Sammlung der Reden des Jeremia stammt der Hauptsache nach von dem Propheten selber. Dies lehrt uns die wichtige Stelle Jeremia 36, 2 vgl. v. 28 und 32. Die Anlage des Buches ist weniger durch chronologische, als sachliche Gesichtspunkte bestimmt. In der Aufeinanderfolge der Reden zeigt sich das Verderben des Volkes Israel in stetigem Wachsen und die absolute Notwendigkeit des göttlichen Gerichtes, andrerseits aber die heilsame Absicht Gottes und sein Gnadenratschluß über das Volk. Auf solche Weise ist die Katastrophe des Gerichtes, die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung des übrigen Volkes, wohl vorbereitet; diese aber ist das Ziel der Weissagung des Jeremia; was jenseits derselben folgt, will teils als Nachtrag, teils als Anhang angesehen sein. — Nur wenig Stellen des Buches werden hinsichtlich ihrer Echtheit angefochten; von c. 10, 1—16 wird gesagt, es unterbreche den Zusammenhang und erinnere offenbar an Jesaja 40, 12—25 (was ja nach der neueren Kritik nur aus dem Exil stammen kann). Letzteres ist richtig, aber entsprechend der reproduzierenden Eigentümlichkeit Jeremias ist er der Entlehnende, nicht Deuterojesaja. Jesaja 40—66 lag ihm bereits vor (cf. die Einleitung zu Jesaja); auch diese Stelle ist ein Beweis dafür. Zum andern fügt sich die Stelle wohl in den Zusammenhang. c. 8, 19 hört der Prophet die

Exulanten klagend fragen, ob sie denn Gott verstoßen habe. Er antwortet: sie sollen in ihrem Unglück die Strafe ihrer Sünde erkennen, aber c. 10, 2 ꝛc. unter den Heiden nicht der Heiden Weise lernen, wozu sie ja schon in ihrem Heimatlande die größte Neiguug verrieten — sondern am HErrn, dem lebendigen Gott, festhalten und gegen den Götzendienst Zeugnis ablegen, was jedoch nur die vermögen, welche der Erkenntnis Jehovas c. 9, 23 sich rühmen können. Andrerseits hängt 10, 10 und 10, 14—16 mit c. 10, 23—25 zusammen. Während die Bitte c. 10, 24 sich nur aus c. 9, 23 erklärt, läßt sich der Gegensatz zwischen Israel und den Heiden in v. 25 nur aus der Ausführung c. 10, 1—16 begreifen, nicht aus dem sonst Vorhergehenden. — Der Abschnitt c. 50—51 soll mit c. 27—29 nicht zusammenstimmen, insofern in letzteren vor Erwartung einer nahen Erlösung gewarnt wird. Aber es wird ja in den angezogenen früheren Kapiteln z. B. c. 29, 10 bereits der Termin des Gefängnisses angegeben, das Ende also schon ins Auge gefaßt. Sodann werden die beiden Weissagungsabschnitte nicht ein und denselben Empfängern übergeben, sondern es ist alles verschieden: die Empfänger, deren Lage, Gesinnung und Bedürfnis.

5. Inhaltsübersicht.

Nach der Überschrift 1, 1—3 folgt als **Eingang** der Bericht von der Berufung des Propheten, und zwar enthält v. 4—8 den Ruf des HErrn an Jeremia, v. 9 die Weihe, v. 10—16 das Ziel und den Gegenstand seines Amtes. Es ist dies die Vollstreckung des Gerichtes und die Vorbereitung des Heiles, symbolisch angedeutet durch die Vision vom blühenden Mandelstab, welcher den Eifer Gottes kund gibt, mit dem er die Gerichte hervorruft, wie die Blüten aus dem Mandelstab, und durch die Vision vom siedenden Topfe vom Norden her, womit das Verderben bedeutet wird, das von den Völkern des Nordens oder der Ferne unter der Führung der Chaldäer über das abtrünnige Israel kommen soll. Endlich verheißt v. 17—19 dem treuen Knechte Gottes Schutz und Schirm wider alle Feinde.

Erster Teil c. 2—17: Die Verwerfung Israels in ihrer Entstehung.

Erster Abschnitt: Die Ursachen der Verwerfung c. 2—10.

1. Israels Treubruch 2, 1—3, 5.

Israel, das einst dem HErrn in bräutlicher Liebe sich zu eigen gab und dafür Schutz und Schirm von ihm genoß (2, 1—3), hat seine Treue gebrochen, indem schon die Väter Jehovas, ihres Erlösers, vergaßen und ihr Erbe durch Mißbrauch seiner Gaben entweiheten (4—7), die geistlichen Führer des Volkes aber im Abfall vorangingen (8—9). In keinem Volke wird man dergleichen

Treubruch gegen die Gottheit finden, und Israel hat noch dazu den lebendigen Gott gegen die toten Götzen vertauscht (10—13)! Dafür wird Israel, das freigeborne, zum Knecht, sein Land zur Wüste, und zwar durch die Freunde, an die es sich gehängt hat (14–16). Denn sie wenden sich zu Egypten und Assur, ihren Erlöser verlassend, um Hilfe, kündigen ihrem Gott den Dienst und treten in den Dienst der Götzen (17—21). Der Drang zum Abfall ist unüberwindlich und ohne Scham (22—27), obwohl so unbegründet, ja unnatürlich (28—32); er läßt sich nicht verbergen, denn Israel trägt die Malzeichen des Abfalls an der Stirne (33—35). Aber es wird von seiner Buhlschaft bösen Lohn haben (36—37). Gleichwohl ist der HErr bereit, die vielfältige Ehebrecherin wieder zu Gnaden anzunehmen, aber freilich nicht ohne aufrichtige Buße (3, 1—5).

2. Israels Unbußfertigkeit 3, 6—10, 25.

a. Gegenüber dem Ruf zur Buße 3, 6—4, 4.

Juda hat auch durch das Strafexempel, welches Gott an Israel statuiert hat, sich nicht warnen und zur wahrhaften Bekehrung bewegen lassen (3, 6—10). Ja, Israel ist besser als Juda, darum bietet jenem Gott an, daß, wenn es umkehrt, er es heimführen und Jerusalem verherrlichen will (11—17). Doch es soll für Israel und Juda Heil kommen, wenn sie umkehren, denn nicht Gottes Ratschluß, der ihnen ja Heil und Segen bestimmt, sondern ihre Sünde hat sie ins Elend gebracht (18—25). Auch jetzt noch ist Rettung möglich für das bußfertige Israel (4, 1—4).

b. Trotz des herannahenden Gerichts 4, 5—6, 30.

Der Prophet verkündet nun das Hereinbrechen des göttlichen Zorngerichtes, indem er die Bewohner Israels zur Flucht vor dem heranrückenden Chaldäerheere und zur allgemeinen Trauer auffordert (4, 5–8). Allen zum Schrecken und in Sturmeseile braust der Feind ins heilige Land — o daß Juda sich bekehrte! — und umringt die heilige Stadt zum Lohn ihrer bösen Werke (9—18)! Vom Schmerz erschüttert schaut der Prophet im Geist die Verwüstung: sie ist allgemein! Insonderheit ist die heilige Stadt verlassen und verödet: die Würger haben sich von der alten Buhle nicht bestricken lassen (19—31). Die Ursache dieses Gerichtes? Es ist kein Gerechter mehr in Gottes Stadt, nur Heuchler; unbußfertig sind die Kleinen und die Großen, Götzendiener und Ehebrecher sind sie alle (5, 1—9). Ausgerottet sollen werden die Abtrünnigen und Sicheren; was sie nicht glauben, wird durch ein schreckliches Volk, das aus der Ferne kommt, geschehen (10—18). Sie fürchten den nicht, der doch alles in der Hand hat, sie beharren in den Sünden der Ungerechtigkeit und fordern Gottes Rache heraus, und was sie nicht hören wollen, wird geschehen (19—31); der Chaldäer wird das Land überziehen, alles wird vor ihm fliehen; er aber lagert sich vor Jerusalem, brennend vor Verlangen, es zu zerstören; Bollwerke wirft er auf um die Stadt voll Sünden; — möchte sie doch einlenken, ehe sie zur Wüste wird (6, 1—8)! Bis auf den letzten Mann wird Jehova sie vertilgen, weil niemand hört, sondern alle den Sünden nachgehen und die Scham verlernt haben (9—15). Aber es hilft bei diesem Volke weder Ermahnung noch Drohung: sie

verachten das Wort; darum wird auch ihr Opferdienst sie vor dem Untergang nicht retten (16—21). Darum kommt von Norden her ein krieggeübtes, grausames, schreckliches Heer vor Zion und umlagert die Stadt; der Prophet hat sie geprüft, aber es ist nichts Gutes an ihr: so verwirft sie denn der HErr (22—30).

c. Auf Grund falschen Vertrauens auf die Zeichen des Bundes c. 7—10.

Der Prophet soll im Thore des Tempels zum Volke, das im Tempel ein- und ausgeht, reden, und Tempel und Volk einander gegenüberstellen (7, 1—2). Nur unter Heiligen wohnt der HErr. Israel möge darum seines Tempels nur dann als der Stätte der Gegenwart Jehovas sich getrösten, wenn es abläßt von der Ungerechtigkeit und Abgötterei (3—7). Das Volk betrügt sich, wenn es denkt, es werde trotz seiner schweren Sünden Rettung finden, weil es in den Tempel geht. Der Tempel ist nicht mehr Gottes Stätte, sondern eine Mördergrube; es geht ihm deshalb, wie ehedem dem Heiligtum in Silo: d. h. er wird verlassen werden, seine Besucher aber wirft Gott von seinem Angesichte weg, wie einst den Samen Ephraims, — und Juda, das abtrünnige und götzendienerische, trifft unabwendbares Verderben (8—20). Israel getröste sich auch seiner Opfer nicht, denn die Opfer der Ungehorsamen sind vor Gott verworfen. Gott hat nicht Opfer, sondern Gehorsam zur Bedingung seines Bundes gemacht, die Opfer der von alter Zeit her und beharrlich Ungehorsamen sind ihm ein Greuel (21—28). Verworfen ist das Volk, das Gottes Heiligtum entweiht, und vergelten wird der HErr die blutigen Götzengreuel (29—34). Auch an den längst Verstorbenen wird Gott dann noch die Sünden des Götzendienstes heimsuchen und sie vor ihren Götzen zu schanden werden lassen (8, 1—3). Israel läßt sich ja nimmer wenden; es spürt keinen Zug mehr, zu seinem Gott zurückzukehren (4—9); seine Weisen leiten es gleichfalls nicht zur Buße, sondern verhehlen den Schaden; dafür werden sie zu schanden werden und fallen (10—12), die unbußfertigen Sünder aber wird das unausbleibliche und gänzliche Verderben ereilen (13—17). Aus der Verbannung werden sie um Hilfe rufen und keine finden (18—23). Der Prophet aber möchte entrinnen aus einer Stadt voll Hurerei und Selbstbetrugs; letzterer läßt sie Gott nicht mehr erkennen (9, 1—5). Aber Gott verkündet seine Rache, nämlich Verwüstung des Landes und der heiligen Stadt, weil sie in ihrem Starrsinn sich nicht mehr bekehren lassen (6—13); er stößt sie ins Elend hinaus und sendet ihnen sein Schwert nach, während man auf Zions Trümmern das Klagelied über den Fall der Gottesstadt anstimmen wird (14—21). Aus solchem Jammer wird nichts erretten, als daß man Jehovas Gnade anrufe; nicht aber hilft die Beschneidung: denn wer nicht beschnittenen Herzens ist, wird von Gott als Vorhaut behandelt (22—25). Die Götterfurcht der Heiden ist nichtig; denn die Götzen sind tot, weil von Menschenhänden gemacht aus Stein und Holz (10, 1—6). Darum solle man Jehova, den lebendigen, alleinigen und wahren Gott, und nicht der Hände Werk, die Götzen, fürchten, auf den HErrn vertrauen, den allmächtigen, und nicht auf die ohnmächtigen Götzen (7—16). Der HErr wird das Land Israel verwüsten und seine Bewohner fortführen lassen durch den

Feind, der von Norden kommt (17—23); möge der HErr es mit seinem Volke nicht gar aus sein lassen und es an seinen Verderbern rächen (24—25)!

Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt. Dem Bundesbruch auf seiten des Volkes folgt die Bundesaufhebung auf seiten Gottes (c. 11).

Der Prophet muß Israel erinnern an das Bundesgelübde, an den früheren Bruch desselben und an Gottes Strafe dafür (11, 1—8). Diesen Bundesbruch der ersten Väter hat Israel jetzt erneuert: deshalb läßt nun Gott Böses über dasselbe kommen, und auch seine vielen Götter werden ihm nichts helfen (9—13); auch der Prophet darf nicht für Israel beten, sondern ohne Erbarmen wird Jehova das heuchlerische Volk, das er selbst gepflanzt, durch sein Feuer wieder verzehren (14—17). Als Thatbeweis für das Verderben in Juda und die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes führt der Prophet noch an, daß die Männer von Anathoth ihm nach dem Leben stunden; aber der HErr habe sein Gericht über sie ausgesprochen (18—23)!

Zweiter Abschnitt. Des Volkes Verwerfung ist fest beschlossen, unabänderlich c. 12—17.

1. Jehova, Israels Feind c. 12.

Der Prophet bittet den HErrn, er möge seine Gerechtigkeit an den Gottlosen, die jetzt im Glücke sind, bald durch das wohlverdiente Gericht offenbaren (12, 1—3), damit nicht das ganze Land für sie leiden müsse (4). Möchte Gott ihrer Bosheit steuern und sie nicht allzusehr überhand nehmen lassen, da sonst niemand mehr im Lande leben könnte! Der HErr antwortet: Es wird noch schlimmer kommen. Darum muß ich mein Liebstes dem Feind übergeben. Zum Feinde ist mein Volk mir worden, zum Feinde will ich ihm wieder werden, indem ich sein Erbteil dem fremden Volke zur Verwüstung preisgebe (5—13); doch will ich mich wieder meines Volkes wider seine Feinde annehmen, die Macht der Heiden stürzen und mein Volk, das jetzt entwurzelte, wieder einpflanzen, auch die Heiden, die ehemaligen Verführer, so sie sich bekehren, unter ihm erbauen; die Unbußfertigen aber vertilgen (14—17).

2. Jehova wirft Israel als unnütz weg c. 13.

Das Volk, das Gott von seinem Angesichte verwirft, weil es sich von seinen Sünden nicht mehr reinigen läßt, wird in die Fremde weggeführt, um hier zu verderben (13, 1—11); wie man die Krüge mit Wein füllt, so erfüllt Gott das Volk ohne Ausnahme mit Taumelgeist, um es dann wie Krüge ohne Erbarmen zu zerschellen (12—14). Möchten sie doch hören und Buße thun, ehe denn solch Unglück hereinbricht (15—17)! Jerusalem und die Städte Judas werden gedemütigt und alle ihre Herrlichkeit nimmt ein Ende, denn der Buhle kommt und bringt Schmach und Schande über die unverbesserliche Ehebrecherin (18—27).

3. Jehova nimmt keine Fürbitte an c. 14, 1—15, 9.

Dürre und Hungersnot drängen den Propheten zur Fürbitte für sein Volk (14, 1—6): Israel, sagt er, hat Hilfe wohl nicht verdient, Gott wolle aber um seines Namens willen helfen und sich nicht stellen, als ginge ihn die

Not nichts an, oder als könnte er nicht helfen (7–10). Jehova antwortet: Ich will nicht helfen, sondern mit dieser Not des Volkes Sünde heimsuchen. Weder Fürbitte, noch Opfer, noch der Umstand, daß Israel durch falsche Propheten verführt ist, soll etwas helfen, sondern die Verführer samt den Verführten soll Hunger und Schwert (11—16) und namenloses Verderben treffen, dem niemand steuern wird (17—19). Noch einmal fleht der Prophet um Hilfe. Um seiner Ehre willen und weil er es allein vermag, möge der HErr helfen (20—22). Aber der HErr weist alle Fürbitte schlechthin ab. Er hat dies Volk dem Verderben geweiht, und es soll sich alles vereinen, damit Manasses Sünde, Götzendienst und Prophetenmord, gerichtet werde. Wie das Volk dem HErrn gethan, so will ihm nun der HErr auch thun, nämlich es verstoßen und verderben (15, 1—9).

4. Der Prophet möge in seinem schweren Berufe ausharren c. 15. 10—21.

Hierauf klagt der Prophet über seinen schweren Beruf, und der HErr sagt ihm Hilfe zu gegen seine Widersacher (10—14). Der Prophet bittet weiter, der HErr wolle damit nicht säumen, er wisse ja selbst, daß er um Gottes willen Schmach tragen müsse. Gottes Wort sei seine einzige Freude gewesen, allzeit habe er sich treu zu Gott gehalten; nun aber drohe er unter der Last der göttlichen Ungnade zu erliegen (15—18). — Der Prophet hat sich von der Schwere seiner trüben Erfahrungen überwinden lassen; das war sündlich und Gott hat ihm das zu fühlen gegeben (vgl. c. 1, 17); dem Umkehrenden aber verheißt der HErr Wiederannahme, Sieg, Schutz und Schirm wider seine Feinde (19–21).

5. Jehova läßt Israel mit Schimpf untergehen c. 16.

Seuche, Schwert und Tod streckt die Scharen des Volkes in den Staub nieder und niemand soll sie beklagen (16, 1—9). Trauer wird einkehren, weil sie von Gott abgefallen sind, und die, welche Gott nicht dienen wollten, werden in fremdem Lande fremden Göttern dienen müssen (10—15). Der HErr hat Fischer und Jäger bestellt, die sie fangen sollen für alle ihre Gräuel, er offenbart seine Macht, daß selbst die Heiden ihn erkennen müssen (16—21).

6. Jehova bezahlt je nach Verdienst c. 17.

Israels Götzenkulte haben den Zorn Jehovas erregt, und er gibt die, welche ihre Ehre und ihr Erbe weggeworfen, in fremde Hände (17, 1—4). Je nachdem die Menschen auf das Irdische oder auf den HErrn sich gründen, haben sie Verderben oder Heil zu erwarten (5—10). Den Frevler, den Abtrünnigen verläßt das Glück, weil er den HErrn verläßt, aber den Propheten, den treuen Knecht, möge der HErr schirmen und ihn an seinen Widersachern rächen (11—18). Wenn Israel des HErrn Sabbate nicht mehr entheiligen wird, so wird der HErr das Reich David von neuem segnen (19—26), außerdem verzehrt sie Gottes Rache (27).

Zweiter Teil c. 18—19: Die Besiegelung der Verwerfung.

1. Der HErr hat das Verderben Israels beschlossen, aber er ist an seinen

Beschluß nicht gebunden (18, 1—10). Wenn sie umkehrten, würde er jetzt noch sie begnadigen (11). Aber sie bestehen fest auf ihrem Abfall (12—15), fordern Gottes Rache heraus (16—17) und trachten dem Propheten nach dem Leben wegen seines Wortes (18), so daß nun selbst der Prophet Gott um das Gericht über dieses Volk anruft (19—23).

2. Der Prophet verkündigt nun im Thale Ben Hinnom, wo die schwerste Sünde, das Molochsopfer, dieser zuvor nie erhörte Greuel, geschieht, vor dem versammelten Volkes Gottes Gericht über dasselbe, indem er zuerst an die Sünden erinnert, die an diesem Orte begangen wurden, und dann das denkbar schwerste Gericht verkündet, welches an eben diesem Orte für solche Sünden ergehen wird (19, 1--9). Zum Zeichen dieses Gerichts muß der Prophet den irdenen Krug, das Sinnbild des in seiner Sünde hart und unabänderlich gewordenen Volkes, zerschmeißen (10). So vernichtet der HErr für immer dieses Volk: denn ganz Jerusalem ist ein Tophet (Greuelstätte) und soll deshalb auch als Tophet behandelt werden (11—13). Dieses Zeugnis wiederholt und besiegelt der Prophet im Vorhof des Tempels (14. 15).

Dritter Teil c. 20—45: Der Vollzug der Verwerfung.

Erster Abschnitt: Das Gericht Gottes über die Ursächer des Verderbens c. 20—23.

1. Spruch über die Priester c. 20.

Paschur, der Priester und Oberaufseher des Tempels, legte den Propheten für jene Weissagung im Vorhof (s. 19, 14—15) ins Tempelgefängnis (20, 1—2). Dafür verkündigt der Prophet dem Paschur, der das Volk betrügt, daß ihn und seinen Anhang alles treffen werde, was sie nicht hören wollen (3—6). Den Propheten aber drückt sein Amt so schwer! Wenn er redet, so spotten sie, und schweigt er, so brennt's in ihm! Sie wollen ihn töten, doch er tröstet sich, daß der HErr für ihn und sein Wort selbst einstehen werde (7—13), Dieser Trost wird dann aber seinem Auge wieder entrückt, und er verwünscht von wegen solchen jammervollen Daseins den Tag seiner Geburt (14—18).

2. Spruch über die Könige c. 21—23, 8.

Zedekia, von Nebukadnezar belagert, begehrt vom HErrn die Rettung durch ein Wunder, wie es zu Zeiten des Hiskia geschah (21, 1—3). Aber statt der Wunderhilfe wird der HErr die eigenen Waffen der Juden gegen sie selber kehren, denn er hat die Stadt in seinem Zorn dem Untergang geweiht (4—7). Deshalb kann sich nur retten, wer die Stadt verläßt und dem von Gott zur Rache gesandten Feinde sich ergibt (8—10). Das Königshaus soll durch eifrige Übung des Rechtes Gottes Zorn abwenden (11--12). Möge sich die Stadt nicht auf ihre Festigkeit verlassen! Denn der HErr geht selbst an sie, und sein Zornesfeuer wird sie verzehren (13--14). Das Haus Davids kann nur gerettet werden, wenn es sich von der Ungerechtigkeit reinigt, wofern es aber dies nicht thut, so ist das Verderben für dasselbe schon bereit (22, 1—9). — Sallum wird sein Vaterland nicht wieder sehen, sondern in der Gefangenschaft sterben (10—12). Jojakim, der Hoffärtige und Ungerechte, wird weggeschleudert und

findet ein schmachvolles Ende (13—19). Alle Welt höre es: das ungehorsame Juda verfällt dem Gerichte, weil seine Hirten es nicht zur Wahrheit und zum Gehorsam führen, sondern selber dem Nichtigen dienen. Deshalb wirft Jehova auch Jechonja weg, und er soll keinen Erben haben, der ihm auf dem Throne folgte (20—30). — Der HErr wird die Hirten des Volkes heimsuchen, weil sie auf die Herde nicht Obacht geben, sondern sie verderben und zerstreuen (23, 1—2); seine Herde, die jetzt zerstreute, wird er sammeln und unter die Weide des guten Hirten stellen, welchen er aus Davids Haus erweckt, nämlich jenes zukünftigen Königs, dessen Name heißt: Jehova unsere Gerechtigkeit. Dieser wird sein Volk erlösen und unter ihm wird es sicher wohnen (3—8).

3. Spruch über die Propheten c. 23, 9—40.

Sie sind die Hauptursächer des Verderbens, denn von ihrem bösen Beispiele ist das Verderben über das ganze Land ausgegangen (23, 9—15); sie betrügen ferner das Volk durch ihre Weissagungen, denn sie leugnen die Gerichte Gottes weg und stärken so das Volk in seinen Sünden; aber was sie leugnen, wird auf ihr Haupt fallen (16—22). Der HErr sieht und hört es, wie sie durch ihre Träume das Volk von ihm abwendig machen, indem sie ihr Wort für Gottes Wort ausgeben (23—30). Der HErr wird an die Propheten gehen, die in seinem Namen Lügen reden und das Volk verführen, welche mit dem Wort „Last", welches der Prophet zur Bezeichnung des kommenden Gerichts braucht, ihren Spott treiben. Ewige Schmach wird sie dafür treffen (31—40).

Zweiter Abschnitt: Das Gericht über das Volk im ganzen oder die Gefangenschaft in Babel c. 24—29.

1. Dieses Gericht wird eingeleitet durch die Auswahl der besseren Elemente aus dem Volke, welche nach Babel geführt werden, um sie hier für eine bessere Zukunft aufzusparen, während die anderen untergehen sollen (c. 24).

2. Der Vollzug des Gerichtes.

a) Er besteht in der Unterwerfung Judas unter das babylonische Joch auf 70 Jahre (25, 1—11), nach Verlauf von welcher Zeit das Gericht auch über Sesach d. i. Babel, ja über alle Völker des Erdkreises von nah und fern ergehen soll, denn diese sind nicht besser als das Volk Gottes (12—31); alle Völker wird der HErr austilgen am Tage seines Zornes (32—38). Der Vollzug des Gerichts besteht weiter in der Zerstörung des Tempels und der Stadt Gottes (26, 1—6), welche der Prophet trotz der Angriffe, die er deshalb leiden muß, bestätigt (7—16), wie denn auch andere durch Anführung älterer Weissagungen dieses Wort bestätigen und das Volk zur Buße ermahnen (17—24). Alle Völker ringsum müssen unter das Joch Babels; wer sich durch die Lügenpropheten verführen läßt und sich dessen weigert, der stürzt sich ins Unglück; wer sich willig darunter beugt, der wird Erlösung finden (27, 1—11). Zedekia und Jerusalem wird vor der Stimme derer gewarnt, welche das baldige Aufhören der Knechtschaft und die baldige Wiederkehr der Gefangenen weissagen, denn auch das, was noch übrig ist, muß ins Exil (12—22).

b) Der Vollzug des Gerichtes wird bestätigt durch Zeichen des HErrn. Das erste geschieht an Chananja, welcher sich wider das Zeugnis von dem nahen Gericht erhebt und das Gegenteil behauptet (28, 1—11), von dem HErr aber als Lügner gestraft wird, indem er ihn zwei Monate später dahinrafft (12—17). Das zweite Zeichen geschieht an dem Lügenpropheten Semaja. Jeremia richtete nämlich an die Gefangenen in Babylon ein Sendschreiben und ermahnte sie, sie sollten nicht an baldige Rückkehr denken, sondern vielmehr Babel zunächst als ihre Heimat ansehen und allen, die es anders sagen, keinen Glauben schenken (29, 1—9), denn erst nach 70 Jahren werde der HErr die Gefangenen heimführen (10—15), die Zurückgebliebenen aber würden wie böse Feigen weggeworfen oder müßten unter den Völkern, wohin sie zerstreut werden, ein Fluch sein (16—20), die Propheten aber, die den Gefangenen das Gegenteil sagten, würde Gott finden (21—23). Da schickte Semaja, der Lügenprophet, ein Schreiben nach Jerusalem, daß man Jeremia dieses Sendschreibens halber ins Gefängnis lege, aber der HErr ließ ihm durch Jeremia nach Babel sagen, daß er und sein Haus um dieser Lügen willen das Heil nicht schauen sollen (24—32).

Dritter Abschnit: Der Trost bei dem Hereinbrechen des Gerichtes c. 30—33).

1. Er besteht erstlich in der Verkündigung von der Wiederherstellung des Volkes, das Gott jetzt wegführt; sie geschieht, wenn Gottes Stunde kommt (30, 1—3). Jetzt bricht eine Not herein, in der man schier verzagen wird, weil sie ohnegleichen ist; aber der HErr wird sie wenden, indem er das Joch der Heiden zerbricht und seinem Volke den verheißenen König aus dem Hause Davids gibt, denn dies Gericht bezweckt ja nicht den gänzlichen Untergang Israels, sondern nur die Erfüllung des Jehova gebührenden Rechtes (4—11). Israel muß freilich jetzt ins Gericht und niemand kann ihm davon helfen, aber der HErr wird die Wunden, die er ihm jetzt schlägt, wieder heilen (12—17); er wird sein Volk wieder herstellen, und zwar durch ein schreckliches Zorngericht über den Feind Gottes (18—24).

2. Der Trost besteht ferner darin, daß dann ganz Israel zur Gemeinde Gottes vollendet werden wird (31, 1). Das Gnadenwerk, das der HErr mit der Erlösung aus Ägypten begonnen, wird er am Ende wieder aufnehmen, indem er das jetzt zerbrochene Haus Israels wieder aufbaut (2—6). Dies geschieht so, daß der HErr die übriggebliebenen Trümmer des Hauses in der Fremde sammelt und wieder in ihr Erbteil einpflanzt. Dann wird alle Trauer sich in Freude kehren (7—14). Deshalb klage Rahel nicht, als ob es mit ihren Kindern aus wäre, diese Trübsal bringt ja eine reiche Frucht, denn Ephraim wird durch das Leid des Gerichtes zur Buße kommen, der HErr aber wird sich des Bußfertigen erbarmen und ihm sein Heil schenken (15—27). Wenn das Volk erst reumütig seine Schuld erkennt, dann wird der HErr einen neuen Bund mit ihm aufrichten, so zwar, daß Gottes Gesetz mit ihrem eigenen Willen eins ist, also daß sie keines Zwanges mehr bedürfen; Israel ist dann in allen

seinen Gliedern des heiligen Geistes voll, steht in wahrer Gemeinschaft mit dem HErrn und hat die Vergebung seiner Sünden (28--34). Israel bleibt trotz dem, daß ein Teil durch seine Sünde zu Grunde geht, als Volk bestehen. Jerusalem wird wieder aufgebaut, alles Unreine geheiligt, so daß die Stadt nie mehr Gegenstand des göttlichen Zornes sein wird (35-40).

3. Der Trost besteht endlich in der Wiedereinnahme des Landes der Verheißung. Des zum Zeichen muß Jeremia, der Gefangene des Zedekia (32, 1-6), auf Jehovas Befehl in aller Form Rechtens einen Erbacker kaufen und den Kaufbrief aufbewahren, damit das Volk sehe, daß er an den künftigen Wiederbesitz des Landes glaube (7—15). Jeremia selber fühlt Zweifel, da ja Jerusalem in Kürze in die Hände der Feinde fallen wird (16—25), aber der HErr wiederholt das Wort der Verheißung: Er will Israels Gefängnis wenden und sein Volk, mit dem er einen ewigen Bund geschlossen, wieder in sein Land einpflanzen und seinen Segen an ihm offenbaren. Dann wird man wieder Äcker kaufen (26—44). Auch die Stadt Jerusalem, die jetzt in die Hände der Feinde gegeben wird, wird wieder hergestellt und wird die heilige Stadt Gottes unter den Völkern (33, 1—9). Das verwüstete Land wird dann durch den Segen des HErrn wieder neubelebt und freudenvoll; aus Davids Hause aber sproßt der hervor, welcher heißt: Jehova unsere Gerechtigkeit, und gründet ein ewiges Reich (10—18); ewig fest steht der Bund mit David und dem Haus Levi und mit Abraham, Isaak und Jakob, und auf den tiefen Fall der Gegenwart folgt ein ewiges Auferstehen für die Erwählten (19—26).

Vierter Abschnitt: Die letzten Versuche zur Bekehrung des Volkes vor dem Eintritt des Gerichtes und die letzten Beweise von des Volkes Unverbesserlichkeit c. 34—38.

Wie das Volk allen Versuchen Gottes, es zuletzt doch zur Umkehr zu bewegen, widerstrebt, so daß zuletzt durchaus nichts übrig bleibt, als die Vollstreckung dieses Gerichtes, dies zeigt

1. das Verhalten gegen das Gesetz des HErrn c. 34. 35.

Während das Heer der Feinde schon vor der Stadt liegt und Zedekia so gut wie verloren ist (34, 1—5), geht das Volk in sich und hebt eine alte Schuld auf, indem es die widerrechtlich in der Knechtschaft zurückgehaltenen israelitischen Sklaven frei läßt; aber es gereut sie diese That alsbald wieder, und so wenig ernst ist ihre Buße, daß sie die schon freigegebenen wieder zurücknehmen. Die Bande, welche sie nicht gelöst, wird nun der HErr lösen, indem er die Herren und Knechte durch das Schwert der Feinde wegrafft, Jerusalem und die Städte Judas zur Einöde macht (6—22). -- Noch mehr aber erhellt das gesetzeswidrige Wesen des Volkes aus dem Vergleich desselben mit den Rechabiten. Diese, ein Nomadenstamm aus dem Geschlechte der Keniter (1 Chr. 2, 55 und 2 Kge 10, 15), in einem Grenzbezirke Palästinas, waren vor den andringenden Chaldäern nach Jerusalem geflohen. Jeremia mußte sie nun auf Gottes Befehl einladen, Wein zu trinken, sie aber wiesen ihn zurück, um das Versprechen nicht zu brechen, das ihr Vater Jonadab ihnen abgenommen hatte. Darum soll

aber auch das Haus Rechabs erhalten bleiben, wenn über Juda das Verderben kommt (c. 35).

2. Zum Beweis der Unverbesserlichkeit des Volkes dient ferner das Verhalten gegen das Weissagungswort des HErrn c. 36.

Jeremia bekommt Befehl, seine Weissagungen aufzuzeichnen und sie dem Volke vorzulesen, ob es sich vielleicht besinne und umkehre. Baruch liest sie dann im Vorhof des Tempels dem Volke, dann den Fürsten, und diese zuletzt dem Könige vor, dieser aber zerschneidet sie und wirft sie in das Feuer, weil darin von der Verheerung Jerusalems und der Wegführung nach Babel geschrieben stand. — Dafür wird dem Hause Davids und dem ganzen Volke verkündigt, daß die Drohung unweigerlich sich erfüllen werde, die Weissagungen aber muß der Prophet von neuem aufzeichnen (c. 36).

3. Endlich erkennt man die absolute Unverbesserlichkeit des Volkes und die schlechthinige Notwendigkeit des Gerichtes aus seinem Verhalten gegen die Propheten c. 37. 38.

Jeremia mahnt in der Zeit, wo das feindliche Heer den Ägyptern entgegengezogen ist, das Volk den Chaldäern sich zu ergeben. Darauf will er selbst die Stadt verlassen und in seine Heimat gehen, aber er wird unter dem Thore aufgehalten, zu den Fürsten zurückgeführt, von diesen geschlagen und in das Gefängnis gelegt. Zedekia läßt ihn holen und fragt ihn um ein Wort Gottes; obwohl er vom den Propheten sein Urteil hören muß, so mildert er dennoch sein Gefängnis (c. 37). Wieder ermahnt der Prophet das Volk, zu den Chaldäern hinauszugehen und sich ihnen freiwillig zu unterwerfen; dafür wird er in eine Grube voll Schlamms geworfen, woraus ihn ein Heide, Ebed Melech, rettet. Der König läßt ihn zu sich kommen und fragt ihn um ein Wort des HErrn. Der Prophet rät dem König, zu den Chaldäern zu gehen, dieser lehnt es aber aus Furcht vor den Fürsten ab, worauf der Prophet in das Tempelgefängnis zurückkehrt und hier bis zum Tage der Einnahme Jerusalems verbleibt (c. 38).

Fünfter Abschnitt: Das Gericht über Jerusalem c. 39.

Die Stadt Jerusalem wird eingenommen (39, 1—2), Zedekia wird von Nebukadnezar seiner Kinder beraubt und geblendet nach Babylon abgeführt, die Stadt aber und das Heiligtum verbrannt, endlich das ganze Volk in die Gefangenschaft geschleppt (3—10). Jeremia und Ebed Melech entrinnen dem Verderben (11—18).

Sechster Abschnitt: Die Nachlese c. 40—45.

1. Ismael und Gedalja c. 40—41, 10.

Es läßt sich an, als wenn die Übriggebliebenen Frieden haben sollten. Die Versprengten sammeln sich: Gedalja als Statthalter, Jeremia als geistlicher Beistand leiteten die Kolonie in Mizpa (c. 40). Da überfällt Ismael, angereizt vom moabitischen König Baalis, den Gedalja, mordet ihn und zwingt den Rest des Volkes, mit ihm nach dem Ammoniter-Lande zu fliehen (41, 1—10).

2. Die Flucht nach Ägypten 41, 11—c. 45.

Jochanan, der Führer der zersprengten israelitischen Heereshaufen, ereilt Ismael, die jüdische Menge wird gerettet. Diese selbst will nun aus Furcht vor den Chaldäern nach Ägypten fliehen, zuvor aber von dem Propheten die göttliche Bestätigung für ihr Vorhaben erlangen. Der Ausspruch Gottes geht dahin, daß sie im Lande bleiben sollen, Gott werde sie vor den Chaldäern schützen, während sie, wenn sie nach Ägypten fliehen, dort das Verderben ebenso erreichen wird, wie die Stadt Jerusalem (c. 41, 11—c. 42). Aber Jochanan hört nicht auf das Wort des HErrn, sondern zieht mit dem Reste und mit Jeremia nach Ägypten. In Ägypten muß Jeremia auf Befehl Gottes sofort verkündigen, daß die Chaldäer auch Ägypten erobern und alle Juden töten werden (c. 43). Die Juden fallen auch hier wieder alsbald vom Gesetze des HErrn zum Götzendienste ab, trotz des Strafexempels, das sie an Juda und Jerusalem erlebt. Deshalb droht der Prophet wiederholt, daß Gott auch den Überrest vertilgen werde (44, 1—14). Sie berufen sich gegen den Propheten auf den Vorgang der Väter und behaupten, daß sie, so lange sie der Astarte gedient, immer Glück gehabt hätten, und daß ihr Unglück daher stamme, daß sie der Himmelskönigin nicht mehr opferten. Hierauf entgegnet Jeremia, daß gerade um des Götzendienstes willen Jerusalem und Juda jetzt wüste lägen. Auch über sie würde das Gericht kommen, und zum Zeichen, daß dies geschähe, würde Pharao Hophra, auf den sie sich verließen, demnächst in die Hände der Chaldäer fallen (15—30). An dieser Stelle fügt der Prophet, angekommen bei dem letzten Verderben über Juda, einen Trost für die an, die der bösen Tage müde werden und einmal wieder gute Tage sehen wollen. Wo alles untergeht, sagt der HErr, sei der einzelne zufrieden, wenn er seine Seele rettet (c. 45).

Erster Anhang: Die Weissagungen über die Völker der Erde c. 46—51.

1. Ägypten (c. 46), das sich auf seine Macht verläßt, wird eine Niederlage bei Karchemisch erleiden und der babylonischen Weltmacht erliegen (2—12). Nebukadnezar wird auch nach Ägypten kommen und es schlagen: vor seinen Schlägen sinkt alle Stärke und Wehr Ägyptens dahin (13—26), während Israel, wenn es mit den Völkern aus sein wird, Erlösung finden soll (27—28).

2. Über das Land der Philister, dazu über Tyrus und Sidon (c. 47) fluten die Mengen der Chaldäer herein, so daß die Philister allen Mut sinken lassen. Das Schwert Gottes würgt so lange, bis es sein Werk gethan.

3. Keine Stadt in Moab (c. 48) soll vom Verderben verschont werden, weil sie ihr Vertrauen auf ihre Werke und ihre Reichtümer setzen (1—8). Moab, das bis jetzt in sicherer, stolzer Ruhe dahin gelebt, vertrauend auf seine Stärke, wird nun aufgeschreckt, denn sein Verderben ist vorhanden (9—18). Überall hin dringt das Unglück, von allen Seiten her hört man die Klagen (19—25). Das geschieht um des Hochmuts der Moabiter willen: worauf sie stolz waren, das wird ihnen nun zerstört (26—35). Darum herrscht allgemeine Klage und Trauer in Moab (36—39). Das alles ist ein Gericht der Vergeltung

vom HErrn, dem niemand entrinnen kann; doch am Ende findet auch Moab das Heil (40—47).

4. Dem Volke der Ammoniter (c. 49, 1—6), welches Israel das Seine genommen, wird Verwüstung und Gefangenschaft angekündigt, und keine Macht wird ihm dagegen helfen können. Aber am Ende kommt auch für Ammon eine Erlösung aus der Gefangenschaft.

5. Die Weisheit Edoms (c. 49, 7—22) wird zu schanden werden, wenn der HErr es heimsuchen wird, denn der HErr hat beschlossen, Edom zur Wüste zu machen, wenn er auch der Waisen und Witwen schonen will (7—13). Edom vertraute auf den Schutz seiner Felsenhöhen, aber der HErr wird die Edomiter auch dort oben finden und von ihren Höhen herabstürzen (14—18). Edom wird der gewaltigen Hand Gottes nicht widerstehen können, sondern bebend seinem Gerichte erliegen (19—22).

6. Damaskus (c. 49, 23—27), die üppige, stolze ist gefallen (23—25); ihre Helden und ihre Pracht ist dahin (26—27).

7. Gegen Kedar und Hazor (c. 49, 28—33) entbietet Jehova die Chaldäer; sie raffen das Ihre zusammen und flüchten (28—31). Sie, die so ruhig und so zuversichtlich sind, schlägt Verwüstung und Verödung (32—33).

8. Wie Elams (c. 49, 34—39) Bogen, so wird sein ganzes Wesen zerbrochen (34—35); in alle Winde wird er zersplittert und der Elende verzagt vor Jehovas Gericht, doch wartet auch seiner am Ende noch das Heil (36—39).

9. Es kommt der Tag, wo es auch von Babel (c. 50. 51) heißen wird: Sie ist gefallen. Dann wird Israel mit Ernst zu seinem Gott sich wenden (50, 1—6). Israel fiel um seiner Sünde willen Babel in die Hände, aber nun wird es frei, wenn Babel fällt, und ihr geschieht, was sie an andern gethan (7—16). Denn der HErr rächt sein Volk an Babel, wie ehedem an Assur; er führt es zurück und vergibt ihm alle seine Sünde (17—20). Babel hat die ihr von Gott gegebene Macht mißbraucht und sich wider den HErrn versündigt. Deshalb sucht der HErr sie nun heim und bezahlt ihr alles, was sie an anderen gethan (21—30). Er macht Babels frechen Mut nun zu nichte (31—32). Israels Erlöser ist stärker, als ihre Zwingherrin; er entsendet sein Schwert wider alles, was groß und mächtig ist in Babel: er hat ein gewaltiges Heer wider sie entboten, welches die Gewaltige bezwingen wird (33—46). Die Feinde fällen schonungslos die Einwohner Babels, denn Jehova hat seines Volkes gedacht und rächt es an Babel; Jehova rächt auch die Völker, welche Babel berauscht und verführt hat, und läßt dafür unheilbares Verderben kommen: die Meder sind bestellt, um das Gericht ohne Abzug zu vollstrecken. Jehova ist der HErr, der Schöpfer aller Dinge, die Götter aber sind nichts. Er hat Babel zum Vollstrecker seiner Gerichte über die Völker und das Volk Gottes gemacht, nun aber wird an Babel selber das Gericht vollstreckt, für den Frevel an Zion (51, 1—23). Babel hat Gottes Stadt verschlungen, das vergilt ihr Gott (24—35). Zur Rache für sein Volk läßt er sie im Rausch einschlafen und nimmer erwachen, läßt er ihre Bewohner schlachten, macht ihr Land zur Wüste

und nimmt ihr alles ab, was sie geraubt hat. Das in Babel gefangene Israel soll bei Zeiten sich in Sicherheit bringen und die gottgeschenkte Möglichkeit zur Rückkehr nach Jerusalem benützen, sie aber die stolze, himmelanstrebende Babel, die an des HErrn Heiligtum sich vergriffen hat, fällt, denn der Stärkere ist über den Starken gekommen (36—58).

Zweiter Anhang. Historischer Bericht über die Erfüllung der jeremianischen Weissagungen über die Stadt Gottes c. 52.

§ 43.

Das Buch des Ezechiel.

1. Ezechiel, Sohn Busis, aus angesehenem Priestergeschlecht, (1, 3), wurde im Jahre 598 v. Chr. mit Jojachin und andern vornehmen Judäern ins Exil geführt (vgl. 2 Kön. 24, 15). Es scheint, daß er bereits in reiferem Alter stand und eine zeitlang priesterliche Dienste verrichtet hatte. Wenigstens war er Zeuge von der Plünderung des Tempels durch Nebukadnezar, 2 Kön. 24, 13, und hatte eine genaue Kenntnis des alten Heiligtums in seinen einzelnen Teilen, vgl. 8, 15—16 u. a. Sein Aufenthaltsort war Tel-Abib an den Ufern des Kebar in Babylonien. Hier war er förmlich ansäßig (3, 24; 8, 1; 24, 18); der Ort war ein Mittelpunkt der Exulanten. Erst im fünften Jahre der Wegführung, wohl infolge der Mitteilung der Weissagungen des Jeremia über Babel (Jer. c. 50. 51), welche die Sicherheit unter den Exulanten wieder steigern mochte, wurde Ezechiel zum Propheten für die Exulanten berufen. Diese sammelten sich oft im Hause des Ezechiel (8, 1; 11, 25; 13, 24; 14, 1; 20, 1; 24, 18 ff.; 33, 31. 32); — er führte unter ihnen das geistliche Hirten- und Wächter-Amt (3, 16—21).

2. Ezechiel hatte zunächst dieselbe Aufgabe für die Exulanten zu lösen, wie Jeremia für die Bewohner von Jerusalem; er hatte ihnen die Zerstörung Jerusalems zu verkündigen (vgl. Ezech. 2, 8 bis 3, 5). Und zwar sollte er ein doppeltes erreichen: 1) mußte der Wahn vernichtet werden, als stehe es nicht wirklich so schlimm um das Volk Gottes, als die Propheten sagen, und als würde Jerusalem nicht zerstört. Es war nachzuweisen, daß Jerusalem wirklich zerstört und das Volk Gottes weggeführt werden wird. 2) Sodann war nachzuweisen, daß dieses Gericht ein wohlverdientes sei, damit die, so es hörten, dadurch zur wahren Buße getrieben würden und so an ihnen erreicht werden möchte, was an den Zurückge-

bliebenen zu erreichen nicht möglich war. — So war also das nächste Ziel der Weissagung die Zerstörung Jerusalems. Aber während hier Jeremias Wirken aufhörte, hatte Ezechiel nochmals anzufangen, — denn er sollte ja den bereits dem Verderben Entronnenen und für die bessere Zukunft Aufbehaltenen predigen. Nun galt es der Verzweiflung zu wehren, und es mußte nicht bloß die Buße, sondern auch die Hoffnung geweckt werden, damit das Volk Gottes auch in der Fremde seinem Berufe, Gottes Volk zu sein, treu bleibe. So klar im ersten Teile das Gericht, so klar, bestimmt und allseitig wird im zweiten das Heil gezeichnet, nämlich die Aufrichtung eines neuen bessern Tempels und Jerusalems anstatt des zerstörten. In der That hat der Prophet mächtig auf die Exulanten eingewirkt, nachdem der HErr durch das große Gericht ihm den Zugang zu den Herzen geöffnet hatte. Wie ließe sich auch sonst die Umwandlung erklären, die mit den Juden im Exil vorgegangen ist, indem aus Götzendienern Eiferer für Jehova, aus Gesetzlosen Gesetzeskundige und der Gerechtigkeit Beflissene wurden? Unterstützt wurde der Prophet ohne Zweifel durch den Eindruck der großen Wunder, die am Hof Nebukadnezars und seiner Nachfolger geschahen, von welchen das Buch Daniel erzählt. Der zweite Teil seines Amtes begann mit der Zeit, wo Jerusalem zerstört war. Zwischen beiden Teilen liegt ein Weissagungscyklus, der die Heiden betrifft. Er leitet vom Gerichte über Gottes Volk zu dessen Erlösung über, denn die Erlösung Israels hat das Gericht über die Heiden zur Voraussetzung.

3. Die Eigentümlichkeit Ezechiels und seine Stellung unter den Propheten. Die Reden Ezechiels sind nicht von dem tiefen Schmerz durchzogen, den wir bei Jeremia finden; es herrscht vielmehr ein strenger Ton bei ihm vor. Jeremia sah dem Gericht erst entgegen; als Ezechiel auftrat, war dasselbe zwar noch nicht vollendet, aber es hatte begonnen, die Hauptmasse war in die Gefangenschaft geführt. Gott ließ dem Recht seinen Lauf, dieser Umstand macht sich geltend in der Predigt des Propheten. „Haus Ungehorsam" ist ihm Israel. Gott läßt zwar predigen, aber mehr zum Zeugnis; sein auf das Heil der Menschen gerichtetes Streben äußert sich nicht sowohl in liebreichem Locken, als vielmehr darin, daß er warnen läßt, und dadurch vor Untergang bewahren

will. — Zum andern tritt in dem Propheten Ezechiel ein deutliches Bewußtsein und eine tiefe Empfindung von Gottes Erhabenheit hervor. Dem HErrn ist seine Arbeit an seinem Volk fehlgeschlagen, deswegen ist Schmach auf seinen Namen gekommen; aber dieser Umstand hat keinen niederbeugenden Eindruck auf den HErrn gemacht, vielmehr erscheint gerade in unserem Propheten seine ungebrochene Hoheit und allgewaltige Majestät. Gott bedurfte Israels nicht. Aus souveränem Erbarmen hat er sich einst Israels angenommen; aus Rücksicht auf die Ehre seines heiligen Namens stellt er es wieder her, zu Israels ewiger Beschämung; denn Jerusalem hat in Versündigung Sodom hinter sich gelassen, daher auch dieses wieder hergestellt wird. So erscheint Gott durchaus als der souverän Erhabene, der Abstand, der zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, tritt hervor, auch dem eines persönlichen Umgangs gewürdigten Propheten soll derselbe zum Bewußtsein kommen, daher auch in unserm Propheten die Anrede: Du Menschenkind. Das Schreckliche, welches diese Majestät für den Menschen haben kann, wird durch den Hinweis, daß dieser große Gott gegen das Verderben des kleinen Menschen nicht gleichgültig sei, sondern das Heil jedes einzelnen Sünders wünsche, ihr genommen. Hiemit hängt eine andere Eigentümlichkeit des Propheten zusammen, sein Individualismus: jede einzelne Seele hat einen selbständigen Wert vor Gott, Leben und Tod ist in die persönliche Entscheidung gestellt; daher hat der Prophet über jeden Einzelnen zu wachen.

Durch die Reden Ezechiels geht eine tiefe Erregung des Gemüts; aber er weiß dieselbe zu bemeistern. Immer ist er besonnen, nüchtern; über dem Großartigen, das ihm erscheint, verliert er nicht den Blick für das Einzelne. Er zeigt eine gewaltige Kraft in der Durchführung eines Gedankens. Tief greift sein Amt in sein persönliches Leben ein. Sein Weib stirbt ihm zum Zeichen für den Fall Jerusalems und er darf nicht klagen. Da zeigt er eine gestählte Natur. Auch seine zeitweilige körperliche Gebundenheit (wie sie sonst bei Starrsucht vorkommt) c. 3, 25 und c. 4, 4 ꝛc. und seine zeitweilige Stummheit c. 24, 27 gehört hieher. Es gehört dies mit zu dem Ausdrucksvollen, Wirkungskräftigen seiner Predigt.

Im Vergleich mit andern Propheten greift Ezechiel weiter aus

(bis in die ägyptische Zeit hinein verfolgt er Israels Versündigung); er redet stärker von Israels Verschuldung (er stellt es noch tiefer als Sodom), er schaut weiter (er weissagt von Gog und Magog, von dem allerletzten Ansturm der Völkerwelt auf das Gottesreich). Daneben ist ihm aber auch der Anfang der h. Geschichte gegenwärtig, das Paradies. Die Welt mit ihrer Fülle von Völkergebilden betrachtet er als den großen Garten Gottes mit mancherlei herrlichen Bäumen. — Lebt Jesaja in den Verheißungen Davids, Jeremia in den ihm vorangehenden Propheten, so Ezechiel im Gesetz Mosis. Ist bei Jesaja der Hauptbegriff der Knecht Gottes, bei Jeremia der neue Bund, so bei Ezechiel die Einwohnung der Herrlichkeit Gottes im neuen Heiligtum. Daß die Herrlichkeit des HErrn in Israel wohnt, ist Israels Vorzug. Die empörende Gemeinheit seiner Ehebrecherei hat den HErrn aus seinem Heiligtum vertrieben, damit ist dasselbe der Zerstörung zerfallen. Die Wiederherstellung Israels, die in majestätischer Weise erfolgt, unter persönlicher Offenbarung Gottes c. 20, 35 ꝛc., vollendet sich in dem Einzug des HErrn im neuen Heiligtum zu ewigem Wohnen unter seinem Volk, das mit heiligem Dienst fortan ihn ehrt. — Es sind alttestamentliche Formen, unter welchen sich der Kultus im neuen Tempel vollzieht. Ezechiel trifft Vorsorge, daß eine Wiederholung früherer anstößiger Zustände vermieden werde, daß alles würdig zugehe. Aber das religiöse Leben der Zukunft geht dem Propheten, der c. 18 und 22 geschrieben hat, in der Beobachtung äußerer Formen nicht auf. Wenn schon auf Grund der A. T.lichen Offenbarung es zu herrlichen Gottesdiensten kommen konnte, nach denen ein David sich sehnte, wie viel mehr im Tempel Ezechiels, wo (c. 44, 7) nur Leute beschnittenen Herzens (Röm. 2, 29), in denen der Geist des HErrn das Herz erneuert hat (c. 36, 26—27) erscheinen sollen! Jene äußeren Formen sind nur der irdische Leib des neuen Gottesdienstes, denen der Geist, der in dem erneuerten Volk herrschen wird, das Leben einhauchen wird.

Nach allem Vorhergehenden kann Ezechiel als der priesterliche Bote Gottes an sein Volk bezeichnet werden. Mit der Erscheinung dessen, der über den Cherubim thront, beginnt sein Buch. Die Entweihung des Tempels ist ihm der Gipfel der Versündigung. Vom Tempel fängt das Gericht an über das Volk. Der neue Tempel und der neue Dienst

Gottes ist das wichtigste Stück der Wiederherstellung Israels. Die Versündigung Israels erscheint ihm unter priesterlichen Gesichtspunkten der Entweihung des Bundes, der Entheiligung des göttlichen Namens, der Selbstverunreinigung. Die Vergebung der Sünde ist Losmachen von Unreinigkeit, reines Wasser wird Gott über sie sprengen, daß sie rein werden. Indem er die Sünde als Unreinheit faßt, stellt er sie dar in ihrer Abscheu erregenden Erscheinungsform. Die Rettung liegt ihm aber nicht in äußerer Reinigkeit, sondern — und damit berührt er sich mit Jeremia — in der inneren Erneuerung der Herzen durch den Geist des HErrn.

Mannichfache Berührung zeigt er mit Daniel, seinem Zeitgenossen. Der persönliche Verkehr der unsichtbaren Welt mit Angehörigen dieser irdischen tritt bei beiden Propheten mehr hervor als bei den früheren; in Verbindung damit steht ein Fortschritt in der göttlichen Offenbarung hinsichtlich des Bildes, das man sich von Gott machen soll. Exodus 24, 10 wird berichtet, daß die Ältesten Israels den Gott Israels sahen, aber eine Beschreibung seiner Gestalt wird nicht gegeben; und Deut. 4, 12—15 wird Israel vor Verfertigung von Bildern gewarnt, weil es ja auch keine Gestalt von Gott gesehen habe. Jesaja 6 haben wir eine kurze Schilderung, die mehr nur den Eindruck wiedergibt, als daß sie eine Beschreibung der Gestalt Gottes wäre. Dagegen Ezechiel 1, 26—28 und c. 8—11 haben wir eine deutliche Schilderung Gottes, ähnlich wie Daniel c. 7. — Auch in dem klaren Aussprechen des Gedankens einer Auferweckung von den Toten (Ez. c. 37. Dan. 12) berühren sich die beiden Propheten.

Im neuen Testament schließt sich an ihn an besonders die Offenbarung St. Johannis mit ihren Cherubim, mit ihrem Hinweis auf Gog und Magog, mit ihrer Gottesstadt, mit ihrem Lebensstrom; der Gleichheit der Erbteile c. 47, 14 entspricht in der Offenbarung die auf die 12 Stämme gleichheitlich verteilte Zahl der Versiegelten; die Ezechiel'sche Gottesstadt erscheint aber als eine Vorstufe der Johanneischen. Aus den Evangelien gehören hieher Joh. 10, das Gleichnis vom guten Hirten, vgl. Ez. c. 34, teilweise auch die Schilderung des Weltgerichts Matth. 25.

4. Realität des Zukunftsbildes c. 40—48. Die Erfüllung der Weissagungen dieser Kapitel ist noch zu erwarten; sie hängt mit

der zu erwartenden Wiederherstellung des Gemeinwesens des Volkes Israel zusammen. Die Weissagung bezieht sich nicht auf die Erbauung des 2. Tempels unter Serubabel. Ezechiel gibt dem Volk keinen Auftrag zu bauen, sondern er berichtet nur, was ihm gezeigt worden ist. Wie es zu diesem Tempel kommt, ist eine Frage, die er vollständig übergeht. Wir lesen daher auch nicht, daß sich Serubabel nach dieser Weissagung gerichtet habe. Ezechiels Tempel kann gar nicht mehr der A. T.lichen Zeit angehören, denn die Verordnungen, die er über seinen Dienst gibt, weichen vom mosaischen Gesetz ab. Dieser Umstand setzt eine Freiheit vom Gesetz voraus, wie sie erst durch Christum erworben ist (Matth. 5, 18). Freilich die blutigen Opfer scheinen mit dem Opfertod Christi sich nicht zu vertragen. Indes so gut die Apostel noch am A. T.lichen Dienst teil genommen haben (Apostelgesch. 3, 1), selbst St. Paulus (c. 21, 24 bis 26, vergl. Num. 6, 13—21), ebensowohl kann es auch das erneuerte Volk Israel, sintemal der Opfergedanke in den Zerstreuten noch jetzt mächtig ist. So wenig nach Hebr. 10, 1—4 die A. T.lichen Opfer Sünden wirklich wegnehmen konnten, so wenig werden die künftigen Opfer diese Wirkung haben; sie werden aber an Sünde erinnern und rückwärts auf das vollbrachte Opfer weisen, wie die A. T.lichen Opfer vorwärts. Im A. T. haben wir leiblichen Dienst, in der Zeit der Kirche ist der Dienst Gottes geistiger Art, in der letzten Periode wird er geistleiblich sein. — Vergleiche übrigens Jes. 60—62. Jerem. 30—33 (z. B. 31, 4—6; v. 12; v. 38 2c.). Sach. 14, 16—21. — Übrigens hören wir in Ez. 40—48 weder von einem Hohenpriester noch von einem König. Der rechte Hohepriester und der König, der kommen sollte (21, 27) ist demnach zur Zeit jenes ezech. Tempels bereits erschienen. Vgl. die Schlußbemerkung pg. 207.

5. Die Form des Vortrags ist teils ruhige Entwicklung, wie in c. 12—19, wo der Prophet gern an Sprichwörter anknüpft oder Gesetzesstellen auslegt, teils symbolische oder allegorische Darstellung. Letztere ist oft dunkel und schwierig; sie weist auf großartige Eindrücke hin, die der Prophet in Chaldäa empfangen hat. In diesen Allegorien, welche zahlreich und zwar bis ins Einzelste ausgeführt bei unserem Propheten vorkommen, (vgl. c. 16, c. 17, 1—10 und v. 22—24; c. 19, c. 27, c. 31), zeigt sich das dichte-

rische Vermögen unsers Propheten, während er von dem Lied- und Psalmenton Jesajas und anderer Propheten nichts bei sich wahrnehmen läßt. — Außerdem ist die Fülle symbolischer Darstellungen ein wesentlicher Charakterzug der Weissagung Ezechiels. Reich ist er auch an stets wiederkehrenden charakteristischen Formeln und Ausdrücken (vgl. z. B. 2, 5 ff.; 3, 9; 12, 2 ff.; 33, 33 u. s. f.).

6. Wie die Wirksamkeit, so zerfällt auch das Buch des Propheten in zwei Hauptabschnitte. Nach der Einleitung zum Ganzen c. 1—3 folgt der erste Teil. Er umfaßt die Reden vom Gerichte über Jerusalem und die Heiden (c. 4—32). Der zweite Teil aber enthält die Verkündigung der künftigen Herrlichkeit des Volkes Israel (c. 33—48). Wider Babel und seinen König, unter dessen Obrigkeit Ezechiel mit den Exulanten lebte, hat er keine Weissagung.

Erwähnt sei noch, daß das Buch Ezechiels auch in den S. 24 f. geschilderten Verhandlungen über die Quellen des Pentateuch eine Rolle spielt. Nach Reuß, Graf, Wellhausen und ihren Anhängern ist es nämlich nicht nur älter als der sog. Priesterkodex, sondern ist dieser, wenn auch nicht gerade von Ezechiel verfaßt, doch in Fortbildung des von Ezechiel (besonders c. 40—48) Angebahnten entstanden. In der That besteht zwischen Ezechiel und besonders dem 3. Buch Moses ein enger Zusammenhang. Aber Ezechiel macht nicht den Eindruck eines Chorführers beginnender Gesetzes-Niederschreibung, dessen Ansätze von Nachfolgern zu einem System erweitert worden wären, sondern den gegenteiligen. Er operiert mit den in Levitikus niedergelegten Anschauungen als mit bekannten; seine Abweichungen vom mosaischen Gesetz lassen nicht auf das Fehlen eines schriftlichen Gesetzes schließen (vgl. oben Nr. 4), was auch gegen alle geschichtliche Analogie wäre (vgl. die Bemerkungen zum Pentateuch). Wie wenig es angeht, den Priesterkodex eine Fortbildung Ezechiels sein zu lassen, zeigt ein Blick auf die Verordnungen beider in Betreff des Priestertums. Wellhausen sagt (Proleg. S. 122 ꝛc.): Die Unterscheidung der Priester von den Leviten datiere erst von Ezechiel. Durch die Bevorzugung und das Übergewicht des „königlichen" Heiligtums in Jerusalem mit seinen Priestern aus dem Haus Zadok seien die Priester der provinzialen Heiligtümer (der Höhen) um ihr Priestertum gekommen. Dieser Logik der Thatsachen hänge Ezechiel c. 44, 6--16 bloß einen moralischen Mantel um. Im Priesterkodex erscheine diese Unterscheidung als von jeher bestehend (die doch erst geschichtlich geworden sei); darum sei er Erzeugnis einer späteren Zeit. — Nun hat aber der Abscheu des bekehrten Volkes gegen den ungesetzlichen Höhendienst nach der Rückkehr aus dem Exil doch nicht aufgehört. Wie war es nun möglich, daß der Priesterkodex neben die Zadokiden auch noch die Nachkommen Ithamars als Priester stellen konnte? Ja es kehrten sogar Nachkommen Ithamars als Priester aus dem

Exil zurück vgl. Esra 8, 2 mit Neh. 10, 6, und doch gab es solche damals nach Wellhausen gar nicht mehr, sondern thatsächlich nur noch Zadokiden. Dazu kommt noch, daß Maleachi c. 2, 4—8 Priester und Leviten wieder gleichsetzt. — Es ist weiter unmöglich, daß das Gesetz Israels, auch das in Levitikus stehende auf Ezechiels Anregung zurückgehe, aus dem Grund, weil der Prophet die Übertretung dieses Gesetzes als Ursache des Untergangs Jerusalems ansieht; also muß es vorhanden und bekannt gewesen sein. — Endlich ersieht man das Vorhandensein desselben aus solchen gelegentlichen Hindeutungen, wie c. 46, 17, wo er vom Freijahr als etwas Bekanntem redet; das Gesetz des Freijahrs steht aber Lev. 25; oder c. 44, 26, wo von der Weise der Reinigung bei Berührung eines Toten wie von einer bekannten Sache geredet wird; es steht aber dies Gesetz Num. 19, 1 ꝛc.; oder 44, 24, wo von Rechtsordnungen die Rede ist, nach welchen die Priester urteilen sollten; also solche als vorhanden vorausgesetzt werden. Die Bestimmung 44, 18b mußte als mangelhaft erscheinen, es sei denn, daß Exod. 30, 17—21 bereits vorlag. — Demgemäß kann der sogenannte Priesterkodex nicht auf Grund von Ezechiels Bestimmungen entstanden sein.

7. Inhaltsübersicht.

Einleitung. Die Berufung Ezechiels c. 1—3.

Im fünften Jahre seiner Gefangenschaft erscheint dem Propheten die Herrlichkeit des HErrn in einer großen von Feuerglanz durchleuchteten Wolke, welche ein Sturmwind von Norden hertreibt. Über den vier eigentümlich gestalteten Cherubim (4—14) sieht er den HErrn auf einem majestätischen Throne in menschenähnlicher Gestalt in der Glorie seiner richterlichen Majestät, aber auch seiner ewigen Bundesgnade thronen (15—28), eine Erscheinung, welche ihm für seine ganze prophetische Wirksamkeit die Heiligkeit und Gnade Gottes in der Erhaltung, Regierung und Vollendung seines Reiches tief ins Herz prägen soll. Noch voll von der Erscheinung empfängt der Prophet eine Sendung, welche den Zweck hat, die richterliche Majestät Jehovas dem Volke kund zu thun, denn er soll dem verstockten Hause Israel das Gericht verkündigen. Des zum Zeichen gibt ihm Gott einen Brief voll Wehe zu essen, denn was aus seinem Munde kommt, soll lauter Wehe sein (c. 2, 1—3, 3). Der HErr sagt dem Propheten Kraft zur Überwindung der Schwierigkeiten seines Berufes zu, versetzt ihn an den Ort seiner Wirksamkeit und übergibt ihm in einem Schlußwort das Wächteramt in Israel mit seiner hohen Verantwortung (3, 4—21).

Erster Hauptteil: Die nahende Vergeltung für die Sünde Jerusalems, ein Ruf zur Buße an die Gefangenen c. 3, 22—c. 24.

Erster Abschnitt: Der Untergang Jerusalems und seines Heiligtums c. 3, 22—c. 11.

1. Nachdem der Prophet ins Thal bei Tel-Abib versetzt worden und hier die Herrlichkeit des HErrn wieder geschaut, auch eine allgemeine Weisung für sein prophetisches Verhalten empfangen (3, 22—27), so beginnt nun seine prophetische Verkündigung. In einer Reihe von symbolischen Handlungen zeigt der Prophet, daß Jerusalem erstens eine schwere Belagerung aushalten (4, 1—23),

zweitens in eine der der ägyptischen entsprechende Gefangenschaft gehen (4—8), und hier drittens nicht bloß Mangel leiden, sondern auch den Heiden gleich sich verunreinigen müsse, damit es durch solches Elend gebrochen werde (9—17). Ein Überrest des zerstreuten Volkes wird zwar sorgsam bewahrt; aber auch von diesem ein Teil noch mit Feuer angesteckt, das auch die Übrigen ergreift. (Jes. 50, 11; Lucä 19, 41 &c.) (5, 1—4). Die Ursache: das zum geistlichen Mittelpunkt der Völker bestimmte Volk ist gottloser, als diese Völker; es hat also Gott den HErrn vor den Augen der Heiden beschimpft, und dies vergilt er dem Volk, indem er an demselben ein Exempel statuiert (5—9), durch ein unvergleichlich schweres Gericht, in welchem der Zorn des HErrn sich völlig Genüge thut (10—17). Die Götzen samt den Götzendienern wird der HErr wegtilgen, damit die Übriggebliebenen im Exile vom Götzendienste sich kehren und an das Wort des HErrn gedenken (6, 1—10). Das Gericht soll ein gänzliches sein, damit man den HErrn um so mehr erkenne, wenn er sein Gericht an ihnen vollendet (11—14). Es kommt nun „das Ende" für das Land Israel, denn der HErr will nicht mehr schonen, sondern vergelten (7, 1—4). Der Unglückstag ohne gleichen nahet, wo Gott ohne Erbarmen richtet (5—9). Die Strafrute ist schon bereitet; von den Gottlosen wird nichts übrig bleiben (10—14). Die göttliche Strafe dringt überall hin; die aber doch entkommen, sind in der kläglichsten Verfassung (15—18); Silber und Gold, worauf sie ehedem sich verlassen haben und das ihnen zur Sünde geworden ist, wird nun zum Unflat, die Beute des Feindes (19—22); Israel wird gefangen weggeführt, sein Heiligtum ist dem Übermut und Frevel preisgegeben; weder der HErr thut Einhalt, noch die Hirten des Volkes wissen Rat (23—27).

Kap. 8—11. Damit der Prophet erkenne, wie dem HErrn bei der alles Maß übersteigenden Entweihung seines Heiligtums nichts mehr übrig bleibe, als dasselbe zu verlassen und es der Zerstörung preiszugeben, wird er im Gesichte nach Jerusalem versetzt und zwar zunächst in den Tempel, wo er wieder die Herrlichkeit Gottes schaut (8, 1—4). Hier im Tempel sieht er vier Greuelszenen, und zwar gewahrt er, wie das ganze Haus Israel dem Bild der Eifersucht dient (8, 5—6), allerlei Tiere anbetet (7—12), den Thammus verehrt (13—15), wie die Priester die Sonne anbeten (16); zuletzt vernimmt er Gottes Urteil über solches Greuelwesen (17—18). Sodann sieht er, wie der HErr die Engel ruft, welche Jerusalem schlagen (9, 1—3), wie er jedoch zuerst die Treugebliebenen in der Stadt bezeichnen, dann aber die Schuldigen und zwar voran die Ältesten ohne Ausnahme durch sechs Würgengel töten läßt (9, 4—7). Ezechiel bleibt allein übrig; überwältigt von der Strenge des Gottesgerichtes, will er demselben durch Fürbitte Einhalt thun, aber er findet kein Gehör (8—11). Sondern 10, 1—8 muß er sehen, wie Jerusalem mit Feuer verbrannt werden soll, und v. 9—22, wie die Herrlichkeit des HErrn den Tempel verläßt. Dann folgt c. 11 der Schluß des Gesichtes. Das Gericht ergeht über die Volksoberen: sie vertrauen in frevler Sicherheit, daß sie samt der Stadt werden erhalten werden, aber der HErr wird sie hinauswerfen und an der

Grenze, fern vom Heiligtum, richten (11, 1—12). Pelatja stirbt sofort, zum Zeichen, daß der HErr sein Wort erfüllt (13). Da der Prophet nun wehklagt, so verweist ihm Jehova diese Klage, denn diese von Gott Gerichteten sind nicht mehr seine Brüder, sondern die armen Exulanten sind es (14—15). Diese wird Gott wieder herstellen, und sie sollen einst wieder in ihre Stadt kommen, ein heiliges, wahrhaft priesterliches Volk (16—21). Endlich sieht der Prophet, wie die Herrlichkeit des HErrn Stadt und Heiligtum verläßt und sich auf dem Ölberge niederläßt, um hier das Gericht über die Stadt zu verhängen, er selbst wird nach Chaldäa zurückversetzt, wo er nun (ohne Ekstase) den Exulanten verkündet, was er geschaut (22—25).

So klar der Prophet im bisherigen das kommende Gericht verkündet hat, so beharrt das Volk dennoch in seiner ungläubigen Sicherheit; deshalb folgt nun

Zweiter Abschnitt: Die Überführung des Volkes von der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes und ein Ruf zur Buße c. 12—19.

1. Das erste Hindernis für das Volk, die Gerechtigkeit und Notwendigkeit des kommenden Strafgerichtes zu erkennen, ist seine Sicherheit. Es erkennt im Exil gar noch kein göttliches Strafgericht, hofft vielmehr auf baldiges Vorübergehen der Bedrängnis und denkt, vgl. besonders v. 27, die Weissagung der Propheten gehe auf ferne Zeit (12, 1—2). Deshalb stellt der Prophet durch symbolische Handlungen dar den baldigen Auszug des Volkes aus Jerusalem in die Gefangenschaft im allgemeinen (3—7), und die unglückliche Flucht des Königs insbesondere, (8—16), sowie den Schrecken, der auf das Volk fallen wird (17—20). Endlich muß er dem ungläubigen und sichern Volke einschärfen, daß die Erfüllung nicht weiter verziehen wird, sondern vor der Thür steht (21—28).

2. Diese Sicherheit des Volks ist veranlaßt durch die falschen Propheten. Ihnen tritt Ezechiel entgegen, indem er ihr lügnerisches und untreues Wesen aufdeckt (13, 1—7) und ihnen verkündet, daß sie ihres Ansehens, ihres Bürgerrechtes, sowie jeder Hoffnung in Israel beraubt, mit ihrer lügenhaften wohldienerischen Friedens-Weissagung aber zu schanden werden sollen (8—16). Ebenso tritt der Prophet auf gegen die Prophetinnen, welche um des Gewinnes willen weissagen. Ihr Thun ist ein seelenmörderisches in zweifachem Sinn (17—19). Ihnen droht der HErr, daß er ihre Künste, womit sie berücken, ihnen niederlegen und sein Volk aus ihrer Hand erretten werde (20—22).

3. Ein drittes Hindernis der Buße ist die Unlauterkeit, gezeigt an den Ältesten, welche zwar den groben Götzendienst nicht treiben, aber innerlich von demselben nicht lassen und dabei doch den Propheten fragen. Der Prophet des HErrn soll sie keiner Antwort würdigen (14, 1—3). Solchen Unlauteren soll man keine Hilfe verheißen, sondern ihnen ihre Sünde und Gottes drohendes Gericht bezeugen (4—8); möge kein Prophet sich verleiten lassen, von der ihm vorgeschriebenen Regel abzuweichen (9—11). Die Antwort aber, die denen

gebührt, welche den Propheten über das Schicksal des Volkes fragen, ist die: Gott hat beschlossen, die Schuldigen mit seinen Plagen zu treffen, und will auch um der Gerechten willen, die etwa vorhanden sind, das Volk nicht schonen (12—20). An dem Überreste des Volkes und seinen Missethaten werden die Exulanten, wenn sie dieselben nun sehen werden, Gottes Gerechtigkeit erkennen (21—23).

4. Ein viertes Hindernis der Buße ist der Wahn, daß Israel um seiner Erwählung zum Volke Gottes willen nicht könne verworfen und mit dem Untergange des Reiches bestraft werden. Deshalb zeigt Ezechiel, daß das bereits stark geschädigte Volk in Jerusalem, nachdem es dem Holz des wilden Weinstocks gleich und damit völlig unbrauchbar geworden ist, dem Feuer zum Verbrennen übergeben, dem Verderben preisgegeben wird (15, 1—8). Um aber dieses harte Urteil zu rechtfertigen, lehrt der Prophet, daß Israel ursprünglich kananitischer Art war (16, 1—3), daß Gott es wie ein Findelkind in Ägypten aufgelesen und aufgezogen (4—7), darnach einen Ehebund mit ihm geschlossen, und es in Kleidung und Speise so herrlich gehalten, daß es schön und üppig wurde (8—14), aber gerade dadurch auch übermütig, so daß es seine Güter mißbrauchte zum Götzendienst (15—22), und Ehebruch mit allen fremden Völkern ohne satt zu werden, selbst Sohn gebend, anstatt ihn zu nehmen, trieb (23—34). Zweitens: Deshalb soll Israel die Strafe treffen, die eine Ehebrecherin und Mörderin verdient (35—42). Denn Juda ist ärger geworden als die Heiden, ja ärger denn Samarien und Sodom, so daß diese ihm gegenüber als gerecht erscheinen (43—52); deshalb hebt auch Jehova die Strafe Sodoms und Samariens auf und begnadigt sie, damit Juda gedemütigt werde (53—58, vgl. Matth. 10, 15; 11, 23. 24; 1. Petri 3, 19; 4, 6); doch wird Jehova alsdann auch mit Juda seinen Bund erneuern und durch solche unverdiente Gnade zu vollkommener Demut führen (59—63).

5. Ein fünftes Hindernis der Buße ist das Vertrauen auf Fleisch, welches das Volk nicht an das Gericht glauben läßt, und mangelnde Erkenntnis von der Verwerflichkeit ihrer gottlosen politischen Maßnahmen; deshalb muß Ezechiel in einem Gleichnis (17, 1—10) zeigen, daß Gott den Zedekia, weil er sich nicht mit dem begnügte, was Gott ihm übrig ließ, sondern Ägyptens Macht anrief, um durch sie groß zu werden, und wegen seines frevelhaften Eidbruches ins Elend stürzt (11—21), dagegen wird der HErr auf Zion ein Reis von der Ceder des Hauses David pflanzen, welches zu einer herrlichen Ceder emporwächst, unter der alle Vögel wohnen (22—24).

6. Ein sechstes Hindernis der Buße ist die Verkennung des Wesens der göttlichen Gerechtigkeit. Deshalb lehrt Ezechiel in c. 18, daß niemand für fremde Sünde sterben muß, sondern für seine eigene (1—4); ist also jemand ein Gerechter, so wird er leben (5—9); ist aber sein Sohn ein Gottloser, so wird ihn die Gerechtigkeit des Vaters nicht erretten (10—13), wie der fromme Sohn nicht um des gottlosen Vaters willen sterben muß (14—20). Ja, Gott will auch an einem und demselben Menschen die frühere Sünde nicht an=

sehen, wenn er sich bekehrt, wie Gott auch die frühere Gerechtigkeit nicht ansieht, wenn jemand später gottlos wird. Mit dem Verhalten des Menschen ändert sich auch die Stellung Gottes zu ihm. Je nach den Werken, in welchen einer zu seiner Stunde erfunden wird, wird er gerichtet (21—29). Darum liegt es in der Macht Israels, dem Übel zu entrinnen, sofern es nur Buße thun will (30—32). Zu solcher Buße mahnt auch der Untergang der letzten Könige in Juda, das traurige Schicksal ihrer Königsstadt, die keinen König mehr hervorbringt (19, 1—14).

Dritter Abschnitt: Der heilige Endzweck des göttlichen Strafgerichtes c. 20—23.

Älteste kommen zum Propheten und wollen das Ende der Verbannung wissen; sie sollen es nicht hören, ihrer Väter Greuel sollen sie vernehmen (20, 1—4). Israel war schon bei Ausführung aus Ägypten, in der Wüste, in Kanaan, und bis jetzt widerspenstig und abtrünnig und vergalt dem HErrn seine Barmherzigkeit mit Abfall, wie hinwiederum auch der HErr schon in Ägypten, in der Wüste, in Kanaan das Volk vertilgen wollte, aber immer wieder an sich hielt, bis er jetzt endlich sein Zorngericht vollendet (5—31). Deswegen aber sollen sie dennoch den Heiden nicht gleich werden dürfen, denn der HErr wird künftig noch einmal mit ihnen rechten von Angesicht zu Angesicht, die Widerspenstigen aber aus seinem Volk ausscheiden. Wenn dann Israel wieder in sein Land gesammelt ist, wird es zuletzt mit Beschämung erkennen, daß seine Erlösung ein Werk der freien göttlichen Gnade ist (32—44). Nicht eher kann die neue Gottesstadt erstehen, als bis über die alte die Rache Gottes gekommen ist. Das Feuer (des Krieges) wird den Wald des Südens (= das Reich Juda) verzehren (21, 1—5). Der HErr wird sein Schwert aus der Scheide ziehen und aus Jerusalem Gerechte (vgl. Jer. 51, 6; Matth. 24, 16—20. Luc. 23, 31) und Frevler ausrotten (6—22), denn das Schwert des Königs von Babel wird Jerusalem und dann auch die Ammoniter schlagen (23—27). Die Judäer halten diese Weissagung, gestützt auf alle Zusagen Gottes, für Trug, aber sie wird sich erfüllen (28—32). Auch die Ammoniter werden für ihren Hohn mit gänzlicher Vertilgung bestraft (33—37). Solches geschieht aber alles, weil Jerusalem durch Ungerechtigkeit verschuldet und durch Götzendienst befleckt ist (22, 1—4), weil in ihm weder menschliches, noch göttliches Recht, ja gar nichts mehr heilig ist (5—16). Israel muß in die Verbannung gehen, wie unreines Silber ins Feuer der Läuterung geworfen wird (17—23). Die Propheten, Priester, Fürsten und Volk, alle thun das Böse, darum ist das Gericht über sie hereingebrochen, einen Vertreter für das Volk fand Gott nicht (24—31).

Samaria und Jerusalem sind zwei Hurenschwestern von Jugend auf. Es muß daher Jerusalem gehen wie Samaria; wie diese für ihre Buhlerei durch ihren Buhlen gestraft worden ist, so wird Jerusalem, in dem doch des HErrn Zelt und Wohnung ist, für seine Buhlerei mit Chaldäa und zugleich mit Ägypten durch seine Buhlen selbst gestraft (23, 1—35). Ja, beide Schwestern

haben sich durch Götzendienst und Unzucht ohn Ende schwer verschuldet (36—44). Beide trifft die Strafe für Ehebruch und Totschlag (45—49).

Vierter Abschnitt: Die Zerstörung Jerusalems c. 24.

Dem Propheten wird der Beginn der Belagerung Jerusalems, der Blutstadt, offenbart (24, 1—2). An dem Tage, an welchem er die Offenbarung empfangen hat, legt er in einem Gleichnis das göttliche Vorhaben bei der Belagerung vor: Jerusalem (der Topf) soll belagert werden (Feuer), bis seine Bewohner weich werden und den Widerstand aufgeben. Jerusalem selber ist mit der Sünde (Rost) behaftet, daß es nicht mehr zu läutern ist, sondern durch Feuer untergehen muß (3—14). Ein zweites Gleichnis, in einem persönlichen Unglück des Propheten bestehend, zeigt dem Volke, daß es sein schwerstes Leid ohne Klage als Gottes Gericht wird tragen müssen (15—24).

Von dem Tage an verstummt der Prophet, bis ein Entronnener die Zerstörung Jerusalems verkündigt (25—27).

Anhang zum ersten Hauptteil: Das Gericht über die Heiden, die über Jerusalems Fall triumphieren, c. 25—32. Sie sollen erkennen, daß Jehova Gott ist.

1) Ammon, das schadenfroh über Judas Unglück triumphiert, und Moab, das die Erwählung Israels in seiner Blindheit nicht erkennt (25, 1 bis 11), die Edomiter und Philister, die Judas Unglück zur Befriedigung der Rachsucht und alten Feindschaft benutzen (12—17), werden das Gericht des Untergangs erleiden. Tyrus, welches Jerusalems Fall begrüßt, weil es nun das Haupt der Völker zu werden hofft, wird dem Nebukadnezar übergeben, welcher die Stadt belagern und zerstören wird (26, 1—14). Von dem Falle der Stadt Tyrus geht ein Schrecken aus über alle seine Kolonien (15—19). Tyrus endet im tiefen Dunkel und wird nicht wieder aufstehen (20—21). Deshalb muß Ezechiel nun eine Totenklage anstimmen (27, 1—2). Tyrus, die große See- und Handelstadt, gleicht einem Schiffe, zu dessen Bau und Bemannung jedes Land sein Bestes gab (3—11), welches von allen Völkern das Beste, was sie hatten, empfing, und dafür Waren und Fabrikate an diese Völker verkaufte (12—25), welches aber nun der Sturmwind zum Schrecken aller Völker zerschellt hat (26—36). Insonderheit beklagenswert aber ist des Königs Geschick. Er hat sich in der Fülle seiner ihm von Gott geschenkten Macht bis zur Gottheit erhoben, dafür stößt ihn der HErr plötzlich durch seine Gewaltigen vom Stuhl und läßt ihn in tiefster Schmach enden (28, 1—10). Alle Pracht umfloß den Thron des Königs und göttliche Herrlichkeit umstrahlte diesen Herrscher: — aber weil er im Handel ungerecht war, so wird das Feuer alle seine Pracht verzehren und er wird in Schmach enden (11—19). Auch über Sidon, welches Israel nachstellt, ergeht das Gericht der Vertilgung (20—24), während Israel, nachdem alle seine Feinde zu schanden geworden sind, am Ende sein Land besitzen und im Frieden wohnen soll (25—26).

2. Ägyptens Selbstvergötterung wird bestraft werden. Seine Macht auf welche König und Volk vertrauen, so daß sie es wagen, dem Volke Gottes ein Stab sein zu wollen, auf den es sich stützen möge, wird elendiglich zu

nichte werden (29, 1—7): Das Schwert soll seine Bewohner treffen und das Land zur Wüste werden 40 Jahre lang (8—12), und obwohl Ägyptens Macht dann wieder ersteht, so soll sie doch fortan klein sein (13—16). Dies alles soll geschehen durch Nebukadnezar, welchem für die an Tyrus umsonst verschwendete Mühe die Reichtümer Ägyptens zur Entschädigung dienen sollen. Israel aber wird, während Ägypten erniedrigt, zu neuer Macht und Herrschaft emporblühen (17—21). Die Söldner Ägyptens werden erschlagen (30, 1–5), alle Stützen, auch die festen Städte, werden zum Schrecken von Kusch fallen (6—9) und das Land wird zur Wüste werden, weil Gott es die Hand der Feinde gibt (10—12). Ägypten verliert seine Götter und seine Fürsten, alle seine altberühmten Städte fallen, alles wird vom Feuer des göttlichen Gerichts verzehrt und geht unter (13—19) und zwar für immer (20—21). Die Ägypter werden zerstreut, Babel aber bekommt Macht über das Land (22—26). Sollte man aber an Ägyptens Geschick zweifeln, so weist der Prophet c. 31 auf Assurs Schicksal hin, welches, von Gott gepflegt, zu seltener Höhe erwuchs, aber seiner Höhe sich überhob und darum von derselben herabgestürzt wurde, und zwar so, daß mit ihm alle seine Verbündeten fielen. Wie Assur fiel, so wird auch Ägypten fallen trotz aller seiner Macht und Herrlichkeit (c. 31). So folgt denn zum Schluß (c. 32) die Totenklage über Pharao, und zwar in zwei Absätzen: 1. Ägypten, das übermütige Seeungetüm, wird gefangen, ans Land gezogen, den Vögeln zur Speise und der Verwesung zum Raube überlassen: alles zum Schrecken Himmels und der Erde. Dies aber wird geschehen durch den Kriegszug Nebukadnezars, welcher der ganzen Herrlichkeit Ägyptens ein Ende macht mit Schrecken 1—16). 2. Der Schluß von c. 32 enthält ein dumpfes schweres Grablied, welches in sechs Strophen die Tragödie abschließt und darstellt, wie Pharao im Totenreich das Los aller Tyrannen teilt (17—32).

Zweiter Hauptteil. Die Auferstehung Israels von den Toten c. 33—48.

Erster Abschnitt: Die Wiederherstellung Israels in der Zukunft und die daraus sich erweisende Herrlichkeit des HErrn als des Weltregenten c. 33–39.

1. Ezechiel wird angewiesen, nach Art eines Wächters sein Volk fleißig zu warnen, und zwar vor dem Gerichte des HErrn, indem er zugleich für das Seelenheil des Volkes verantwortlich gemacht wird (33, 1—9). Er soll das verzagte Volk auf den gnädigen Willen Gottes hinweisen und das Ablassen von der Sünde und den Gehorsam gegen Gottes Wort als den einzigen, aber allen offen stehenden Weg zum Heile zeigen (10—20). Dies Wächteramt übernimmt Ezechiel nach dem Falle Jerusalems nach längerem Schweigen wieder (21–22).

2. Ezechiel muß vor allem das unbußfertige Volk der Heimat, das noch immer im falschen Vertrauen auf Gottes Verheißungen das Erbe der Väter nicht lassen will, überführen, daß es sich durch seine Greuel desselben unwürdig gemacht, daß der HErr um seiner Ehre willen sie vernichten und das Land zur Wüste machen wird (23—29). Sodann straft der Prophet die-

jenigen, welche das Wort anhören und sich damit unterhalten, aber nicht thun. Sie werden an der Erfüllung seines Wortes merken, daß ein Prophet unter ihnen war (30—33).

3. Die Hirten (Könige und Fürsten) Israels werden gestraft, weil sie das Volk nicht weiden, sondern selbstsüchtiger Weise ausbeuten und zu grunde gehen lassen; sie werden dafür ihres Amtes entsetzt (34, 1—10): der HErr selbst übernimmt in der Zukunft seine Heerde, sammelt die Zerstreuten und führt sie heim zur guten Weide in ihr Land; er scheidet die bösen Schafe von den guten und schafft diesen gegen die Gewalt jener freien Raum (11—21). Endlich wird der HErr seinen Knecht David zum Hirten Israels erwecken, und unter ihm wird Israel in Frieden und Segen wohnen (22—31).

4. Im Gegensatz zu dem Segen des Landes Israel wird dann auf dem Lande Edom ewiger Fluch lasten, es verödet, weil es zur Zeit der Not Israel seinen alteingewurzelten tötlichen Haß gezeigt, sein Land an sich gerafft und den HErrn gelästert hat (35, 1—15). Dagegen das Bergland Israels, welches die Heiden geschmäht wegen seiner Verwüstung und sich als Beute zugeeignet haben (36, 1—7), soll wieder von Israel bewohnt und gebaut werden und nicht mehr die Schmach der Heiden tragen (8—15). Weil Israel das Land durch seine Sünden verunreinigt hat, so ist es ausgestoßen worden, aber damit die Heiden den Namen des HErrn um der erbärmlichen Lage seines Volkes willen nicht mehr lästern, so holt er sie zurück in ihr Land um seiner Ehre willen; aber er reinigt und erneuert sie durch seinen Geist. So werden sie dann sein Volk sein und er ihr Gott, der sie segnet (16—30). Sie werden aber im Gedächtnis ihrer schweren Sünden dieses alles als unverdiente Gnade ansehen (31—32); und der HErr, nachdem er eingerissen hat, wird wieder aufbauen, das wüste Land blüht wieder auf, die öden Städte werden wieder bevölkert (33—38).

5. Endlich zeigt der HErr dem Propheten in einer Vision ein Feld voll Gebeine von Erschlagenen, welche sich vor seinen Augen wieder zusammenfügen und belebt werden, so wird auch das Haus Israel aus dem Tode wieder zum Leben auferstehen, um in sein Erbe wieder zurückzukehren (37, 1—14). Dann werden auch die getrennten Reiche Ephraim und Juda wieder vereinigt werden zu einem Reiche unter einem König und einem Gott (15—24). Der HErr wird dann einen Bund des Friedens mit ihnen machen und unter ihnen wohnen ewiglich (25—28).

6. In jener Zeit wird das Reich Gottes seinen letzten und höchsten Triumph feiern über die Reiche der Welt. Gog, d. h. die Masse der Scythen oder im allgemeinen der Völker des Nordens, d. h. der Ferne wird mit den Mengen der Völker aus dem fernen Nordland Magog, samt Völkern des Ostens und Südens wider das heilige Land Krieg führen (38, 1—13), aber der HErr offenbart sich in seiner furchtbaren Majestät und wirft die Feinde darnieder (14—23). Ringsum auf den Bergen werden die Erschlagenen liegen, kaum wird man das Land von ihnen reinigen können, Vögel und Raubtiere haben

reiche Beute (39, 1—20); an diesem Gerichte wird man erkennen, daß Jehova früher Israel um seiner Sünde willen an die Heiden hingab, nun aber es nicht mehr verlassen will, weil er seinen Geist über dasselbe ausgegossen hat (21—29).

Zweiter Abschnitt: Die neue Ordnung der Dinge in der seligen Endzeit Israels c. 40—48.

Zuerst werden die Einrichtungen und Maße der Gebäude des künftigen Heiligtums angegeben, der Vorhöfe und Thore des Tempels, des Tempels selbst und seiner Nebengebäude, wie sie dem Propheten durch einen mit Schnur und Meßrute in der Hand versehenen Engel vorgeführt und vorgemessen werden. (c. 40—42). Nachdem dann der Prophet geschaut, wie die Herlichkeit Jehovas in dem Tempel, der nicht wieder entweiht werden darf, ihren Einzug gehalten (43, 1—12), werden die Maße des Brandopferaltars angegeben und zugleich Satzungen gegeben für die auf demselben darzubringenden Opfer (43, 13—27), sowie Satzungen hinsichtlich des Fürsten, der Leviten und Priester (c. 44); ferner Bestimmungen über die Verteilung des Landes, über den für Jehova und die Priester, für die Leviten, für die Gemeinde und den Fürsten zuzuweisenden Anteil (45, 1—8); ferner — mit einer Mahnung an den Fürsten, Gerechtigkeit zu üben, das Volk nicht zu bedrängen und richtiges Maß zu halten (45, 9—12) — noch weitere Bestimmungen über die Habe, die sie, die Fürsten, haben sollen, und die von ihnen darzubringenden Opfer, sowie über das fürstliche Erbrecht (45, 13—46, 18); ferner über die Opferküchen (46, 19—24); dann über die vom Tempel ausgehende Quelle, deren Wasser nach dem toten Meere hinfließt voll von Fischen ist und das Land befruchtet (47, 1—12), endlich über die künftigen Grenzen des Landes, des Bundesvolkes und dessen Verteilung unter die 12 Stämme, die Priester, den Fürsten und die Stadtgemeinde; und über die 12 Thore der Stadt, die ihren Namen von nun an davon tragen soll, daß Jehova daselbst wohnt (47, 13—48, 35).

Zum Verständnis dieser Weissagung dient es, zu erwägen, daß die Erneuerung Israels auch in dem Baue des neuen Gotteshauses, in den Ordnungen des neuen Gesetzes und in der anderen Beschaffenheit seines Landes sich ausprägen soll. Die Weissagung ist demgemäß nicht als eine Allegorie, sondern als Weissagung einer realen Zukunft zu fassen. Nachdem die Scheidewand zwischen dem Volke Gottes und den Völkern der Welt aufgehoben ist, und diese, wie die Propheten auch sonst einstimmig bezeugen, mit Israel in gottesdienstliche Gemeinschaft treten, ja auch gleichen Teil am Lande haben (47, 22 f.), so bedarf es nun auch eines größeren äußeren Umfanges des Tempels und der dazu gehörigen Gebäude, um die neue Gemeinde aufzunehmen; nachdem durch Vergebung der Sünden der neue vollkommene Bund hergestellt ist, fällt nun auch der Unterschied zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten weg, und der ganze Tempel ist wie ein Allerheiligstes; aus gleichem Grunde ist auch von einer Bundeslade keine Rede mehr, wird ferner kein Hohepriester von den Priestern mehr unterschieden und fällt auch der große Versöhnungstag von selbst weg. Dafür wird

neben dem Passah und Laubhüttenfest ein neues Fest eingesetzt, am 1. und 7. Tag des ersten Monats im Jahr, wo eine feierliche Sühnung des Heiligtums stattfinden soll, um solcher willen, die aus Versehen oder Einfalt gesündigt haben (45, 18—20). Nachdem die Sünde der Stämme vergeben worden ist, hat keiner mehr vor dem andern etwas voraus, sondern alle erhalten gleiche Teile; der Fürst aber, damit er das Volk nicht bedrücke, erhält seinen besonderen Teil Endlich ist das Land selbst ein anderes geworden, indem alle Spuren des göttlichen Fluches ausgetilgt sind. Deshalb macht ein vom Tempelberg ausströmendes Wasser das tote Meer gesund und das untere Kidronthal fruchtbar. — Betrachtet man das Einzelne unter solchen Gesichtspunkten, so gewinnt man die Einsicht in diese Weissagung, und es wird nicht nötig sein, durch Allegorisieren dem Worte Gewalt anzuthun. Des Allegorisierens bedarf es auch nicht mit Rücksicht auf das Opfer, dessen Erwähnung geschieht. Das Opfer benimmt dem Sühntode JEsu nichts. Es ist nicht bestimmt, zu sühnen, sondern bloß ein subjektiver Akt, ein symbolisches Bekenntnis der Sünde. Hebr. 9, 27 bleibt im vollen Recht. — Daß hier vom israelitischen Volk und Land die Rede ist, und nicht von der christlichen Kirche, erweist sich schon daran, daß bei dieser letzteren Auffassung so wesentliche Züge, wie die Gleichberechtigung der Fremdlinge, welche sich Israel angeschlossen haben (47, 22—23, vgl. Jes. 14, 1) um ihre ganze Bedeutung kommen.

§ 44.

Das Buch Daniel.

1. Den Namen trägt das Buch davon, daß es die Erlebnisse und Visionen enthält, welche Daniel ein jüdischer Exulant, am Hofe zu Babylon gehabt. Für das Buch als Ganzes wird ein Verfasser etwa in der Weise von Jes. 1, 1 nicht angegeben; die einzelnen Weissagungen aber von c. 7—12 werden ausdrücklich auf Daniel zurückgeführt. Bei dem engen Zusammenhang, welcher zwischen den Erlebnissen Daniels und den ihm zu teil gewordenen Offenbarungen besteht, ist es immerhin wahrscheinlich, daß auch der erste Teil des Buches von Daniel stammt. Über die Person Daniels wissen wir nichts, als was das Buch Daniel selbst besonders c. 1 uns erzählt und Ezech. 14, 14. 18. 20; 28, 3 der Hauptsache nach bestätigt.

Demnach stammte Daniel aus einer vornehmen Familie ab und kam als Jüngling im 3. Jahre Jojakims infolge der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar nebst mehreren anderen Judäern nach Chaldäa (1, 1. 6). Hier wurde er in Gesellschaft von drei anderen Jünglingen seiner Nation drei Jahre lang zum königlichen Dienst vorbereitet, nachdem er seinen hebräischen Namen mit dem babylonischen Beltschazar hatte vertauschen müssen. (Vgl. Gen. 41, 45.

Esther 2, 7. 2 Chr. 36, 4). Durch die Deutung eines Traumes erlangte er ein bedeutendes Hofamt und die Würde eines Vorstehers der babylonischen Magierkaste (2, 48). Als die Meder Babylon einnahmen, stieg er zur Würde eines Staatsministers empor (6, 1 f.), und in dieser Würde verblieb er auch noch eine Zeitlang unter Cyrus (1, 21; 6, 28; 10, 1). Über sein Lebensende haben wir keine sichere Kunde. Welches Ansehen er aber seiner Weisheit und Gottesfurcht wegen unter den jüdischen Exulanten genossen habe, bezeugen uns die oben angeführten Stellen aus dem Propheten Ezechiel.

2. Die Echtheit des Buches. Die jüdische Tradition und die ältere christliche Kirche haben einstimmig angenommen, daß der im Buche Daniel von sich selbst Erzählende eine geschichtliche Person und das Erzählte geschichtliche Thatsache, das Buch aber, so wie es vor uns liegt, ein Bericht jenes Daniel selber sei. Aber nachdem schon der Neuplatoniker Porphyrius († 304) im 12. Buche seiner Schrift wider das Christentum die Behauptung aufgestellt hatte, das Buch Daniel stamme nicht von jenem Daniel des Exils, sondern von einem Juden aus der Zeit des Antiochus Epiphanes, welcher nicht Zukünftiges weissage, sondern Vergangenes erzähle, und wo er ja etwas Zukünftiges weissage, falsch weissage, — so fing man im vorigen Jahrhundert an, mit dem Heiden Porphyrius die Echtheit des Buches Daniel in Frage zu stellen, und jetzt gilt es bei nicht wenigen wissenschaftlichen Theologen für eine ausgemachte Sache, daß es einen Daniel, wie ihn das Buch darstellt, und solche Begebnisse und Visionen, wie sie da erzählt werden, in Wirklichkeit gar nicht gegeben, sondern daß ein Jude zur Zeit des Antiochus Epiphanes dieses Buch geschrieben habe, um seine Zeitgenossen im Kampfe mit der widergöttlichen Weltmacht zu ermuntern und mit ihrem baldigen Aufhören und dem Erscheinen des messianischen Reiches zu trösten. Aber dafür, daß die Person Daniels geschichtlich sei, bürgt das Zeugnis Ezechiels, und dagegen, daß das Buch aus der Zeit des Antiochus stamme, spricht die Aufnahme in den Kanon, welcher zur Zeit des Antiochus längst abgeschlossen war (s. § 4), und dagegen, daß das Buch statt Wahrheit Dichtung enthalte, spricht die Thatsache, daß ein Dichtwerk schwerlich geeignet war, in schwerer Drangsalszeit dem Volke Gottes eine Stütze seines Glaubens zu bieten. Übrigens lassen sich die Einwände gegen die geschichtliche Auffassung, so gewichtig sie auch erscheinen, doch genügend wider-

legen und es ist demnach kein zwingender Grund vorhanden, von der synagogalen und kirchlichen Überlieferung über das Buch Daniel abzuweichen. Die christliche Kirche aber wird von dem prophetischen Charakter des Buches Daniel um so weniger ablassen, als der HErr selbst (Matth. 25, 15) demselben sein Siegel aufgedrückt.

Weitaus das wichtigste Bedenken gegen die geschichtliche Auffassung des Buches ist folgendes. „Es findet sich darin eine Bestimmtheit der Vorhersagung auch spezieller Begebenheiten einer ziemlich fernen Zukunft, wie wir sie in dem Grade bei keinem andren Propheten antreffen, besonders c. 10—12, wo die einzelnen Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden, zweier Herrscherfamilien über Reiche, die zu Daniels Zeiten noch gar nicht existierten, die vielmehr erst geraume Zeit später aus einer andern, gleichfalls noch nicht existierenden großen Monarchie hervorgegangen sind, geschildert werden, und zum Teil so genau, mit solchen Spezialitäten, daß man eher Geschichtserzählung als Weissagung zu lesen meint." — „Dazu kommt aber noch als besonders wichtig der Umstand, daß die spezielle Bestimmtheit der Vorhersagung hier gerade bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes geht, wo dieser syrische Fürst seine Tyrannei gegen das jüdische Volk übte, — indem die Weissagung entweder mit dem Untergange dieses Fürsten abbricht, oder daran unmittelbar die Verkündigung der Befreiung des Volkes Gottes von allen Bedrängnissen des messianischen Reiches und selbst der Auferstehung der Toten anschließt." Demgemäß haben wir, sagt man, in c. 7—12 (vgl. c. 2) keine eigentliche Weissagung, sondern vielmehr Geschichtserzählung, eingekleidet in die Form von Visionen, vor uns, und ihr Zweck wäre etwa der, aus der Geschichte nachzuweisen, daß so, wie die früheren Reiche und ihre Herrscher, auch Antiochus Epiphanes und seine Schreckensherrschaft plötzlich ein Ende nehmen werde.

Also der Haupteinwand gegen die Echtheit des Buches Daniel ist der, daß Daniel zu spezielles von den Ptolemäern und Seleuciden, und insbesondere von Antiochus Epiphanes soll vorausverkündigt haben. Aber hiegegen ist zu erinnern: 1) an die Weissagung von dem König Josia 1 Kön. 13, 2 vergl. 2 Kön. 23, 16; 2) an die Weissagungen des Jesaja 7, 8; 20, 3. 4; 38, 4; 16, 14; 21, 16; 44, 28; 45, 1; 3) die des Jeremia 25, 11; 29, 10; 4) die des Ezechiel 4, 5 ff.; 24, 1 ff. u. s. w. Diese Weissagungen sind sehr ins einzelne gehend. Freilich sind die Danielischen noch viel spezieller: aber wenn es einmal spezielle Weissagungen in der Schrift gibt, wer kann dann bestimmen, wie speziell sie sein dürfen, um noch für möglich gelten zu können? Die Zweifel an der Möglichkeit so spezieller Weissagungen laufen schließlich auf den Zweifel an der Möglichkeit der Weissagung überhaupt hinaus. Ist die Weissagung überhaupt möglich, so läßt sich nicht nach Naturgesetzen bestimmen, wie allgemein oder speziell sie sein müsse, um glaubhaft zu bleiben, denn die Weissagung ist eben nichts Natürliches, an die Gesetze natürlicher Entwicklung Gebundenes, sondern ein Wunder, welches im Dienste und zum Zwecke der Heilsgeschichte

das Gesetz der Natur durchbricht. Spezieller übrigens als die Weissagungen über die Erscheinung und den Lebensgang des Messias sind auch die Danielschen Weissagungen nicht. Auffallend ist bei Daniel mehr die Form, in der seine speziellen Weissagungen erscheinen. Sie offenbaren die zukünftigen Dinge in der Ordnung strenger geschichtlicher Aufeinanderfolge (vgl. die ganz andere Weise, die in Jesaja II herrscht.) Es ist daher zu fragen, zu welchem Endzweck diese Form gewählt sei. Die Antwort hierauf geht in unserem Falle dahin, daß es für so drangsalsvolle Zeiten durchaus nötig war, der Gemeinde Gottes auf jedem Schritt das Licht des prophetischen Wortes leuchten zu lassen, damit sie in der sich steigernden Verkettung und Verwickelung der Verhältnisse an dem HErrn und seiner Leitung der Dinge nicht irre werde, sondern wisse, daß Er selbst die Dinge also vorgesehen habe, da er sie ja vorausverkünden ließ. Wir hören nicht, daß während der 400 Jahre vor Christi Geburt von Gott ein Prophet erweckt worden wäre, den Israel, wie es vormals gewohnt gewesen war, hätte fragen können. Es hängt das mit der Erziehung Israels zusammen, es sollte zu innerer Selbständigkeit kommen; aber von prophetischer Führung sollte Israel nicht verlassen sein. Die Weissagungen Daniels, die den Gang der Weltgeschichte, in den nun auch Israels Lebensgang verflochten war, Schritt für Schritt andeuten, boten Ersatz für einen in der Mitte des Volkes lebenden Propheten. Von den Ereignissen, durch welche das jüdische Volk nicht unmittelbar berührt wird, ist nur das Nötigste mitgeteilt. — Ansätze zu der besonderen Art der Weissagung, wie wir sie in Daniel finden, zeigt der Spruch Bileams Num. 24, 17—24, welcher auch genau angibt, wie ein Weltereignis auf das andere folgt. Dieselbe Form, weil derselbe Inhalt. Eine Analogie für spezielle Weissagungen in Zeiten höchster Drangsal und Verwicklung geschichtlicher Verhältnisse bietet uns die Apokalypse. Der Kern derselben umfaßt 3½ Jahre, durch welche wir von Schritt zu Schritt bis zum Ausgang der Geschichte geleitet werden.

Was aber die Einwände gegen die geschichtlichen Berichte c. 1—6 betrifft, so beziehen sie sich teils auf Zeitbestimmungen, z. B. 1, 1 und 2, 1 vgl. Jer. 25, 1 ff., teils auf geschichtliche Verhältnisse in 3, 31, c. 4, c. 5 und 6, 1, teils auf die Nennung griechischer Instrumente, c. 3; am meisten aber auf die Wunder, die da berichtet werden. Indem wir die Einwendungen gegen die Wunder billig auf sich beruhen lassen, weil sie von einem puren Vorurteil ausgehen, bemerken wir bezüglich der chronologischen und historischen Umstände, daß dieselben nichts weniger als unlösbar sind, wie dies neuerdings Füller in seiner Schrift: Der Prophet Daniel (Basel, bei Bahnmaier 1868) erwiesen hat, desgleichen E. Rupprecht, Pseudodaniel und Pseudojesaia, Erlangen u. Leipzig, Böhme 1894, welche Schriften zu den einzelnen angeführten Stellen nachgelesen werden mögen. Doch soll auf etliche geschichtliche Einwendungen unten kurz eingegangen werden.

Der Abschnitt 2, 4b—7 ist in der dem Hebräischen verwandten früher chaldäisch, jetzt aramäisch d. h. syrisch genannten Sprache geschrieben, in der

auch Teile von Esra verfaßt sind und die man später auch in Palästina redete. Die Sprache der babylonischen Denkmalsinschriften, obwohl gleichfalls der hebräischen Sprache nächst verwandt, ist doch von der oben genannten noch verschieden. Es ist indes wohl möglich, daß Schriftsprache und Verkehrssprache auch in Babel verschieden war; nach c. 2, 4 war letztere das Chaldäische resp. Aramäische, eine Sprache, die schon zu Jesajas Zeit weitere Verbreitung genoß cf. Jes. 36. 11. Durch die Bemerkung c. 2, 4 werden die folgenden Abschnitte als geschichtliche Dokumente bezeichnet. Mit Kap. 8 verläßt der Prophet den Schauplatz der Weltbegebenheiten und beschränkt sich auf das engere Gebiet der Geschichte Israels; da tritt die hebräische Sprache ein.

Die Sprache Daniels weist auch persische Bestandteile auf, nämlich in den geschichtlichen Partieen; in den Weissagungen kommt nur ein einziges persisches Wort vor c. 10, 3 (für niedliche Speise). Hierbei hat man zu beachten, daß der Verkehr Assurs und Babels mit den östlichen Nachbarn (Medien, Elam) ein zum Teil mehr als 1000jähriger war, daß zwischen Medien und Babel um diese Zeit eine enge Verbindung bestand, daß Daniel selber noch mehrere Jahre, zum mindesten 5, am medisch-persischen Hof lebte.

Aus geschichtlichen Gründen wird beanstandet c. 5. Unter dem Namen Belsazar kennen die übrigen historischen Quellen den hier genannten babylon. König nicht. Die Personalien desselben aber — Herkunft, Regierungsweise, Ausgang — stimmen ganz zu einem vom chald. Geschichtsschreiber Berosus erwähnten König, namens Loborosoarchod, einem Enkel Nebukadnezars. Daß die Namen der morgenländischen Könige oftmals wechseln, ist bekannt. Daniel mag den offiziellen Namen, der zwei Jahrhundert später lebende Berosus den vor der Thronbesteigung geführten, nennen, da er ihn unter 4jähriger Vormundschaft seines Vaters stehen läßt und ihn nur neun Monate als selbständigen Regenten kennt.

Desgleichen wird die Existenz des Darius von Medien angefochten c. 5, 31, (der Vers leitet das folgende c. 6, 1 ꝛc. ein), und der hier zunächst in Betracht kommende griech. Geschichtschreiber Herodot, der etwa 80 Jahre nach Eroberung Babels durch Cyrus jene Gegenden bereiste, nennt ihn nicht; er sagt aber selber, daß er von den mancherlei Erzählungen über Cyrus diejenige gebe, welche ihm als die wahrscheinlichste vorkomme. Es ist auffallend, daß der 50 Jahre hernach schreibende Xenophon in seinem Buch „Erziehung des Cyrus" die damaligen Verhältnisse entsprechend der Darstellung Daniels schildert; ein Anlaß, von der Darstellung Herodots abzuweichen, war mit dem besonderen Zweck seines Werkes nicht gegeben: insoweit legt er ein Zeugnis ab für Daniel, nur nennt Xenophon statt Darius den Namen Cyaxares. Die armenische Chronik aber nennt in Zusammenhang mit der Besiegung des letzten Königs der Babylonier Nabonid ausdrücklich den Namen Darius des Königs. — In den bis jetzt gefundenen babyl. Inschriften herrscht allerdings der Name Cyrus allein für sich; Cyrus erscheint in ihnen als der Herrscher. Es wird sich aber damit nicht anders verhalten, als wie mit den Aussagen des Buches Daniel über Nebukadnezar.

Dieser heißt bereits c. 1, 1 im dritten Jahr Jojakims König von Babel, obwohl damals sein Vater Nobopalassar König war und er selber nur Mitregent; aber er war der aktiv hervortretende. — Zuletzt wird die Darstellung des 6. Kap. noch dadurch beglaubigt, daß die uns unter dem Namen der Perserkriege bekannten Begebenheiten bei den griechischen Schriftstellern die „medischen“ heißen (vgl. Thukyd. I, 18, 23, 86, 89, 92 u. s. w.). Demnach erschien den Griechen nicht zunächst Persien, sondern vielmehr das medische Reich als Erbe der assyrisch-babyl. Weltmacht, trotzdem der Zusammenstoß Griechenlands mit Asien in die Zeit der Perserherrschaft fällt. Der persische Bestandteil des med. Reichs trat erst später selbständig hervor, wie etwa aus dem Reich Karl des Großen das heil. röm. Reich deutscher Nation.

Von manchen wird Gewicht darauf gelegt, daß Jesus Sirach in seinem Katalog berühmter Männer c. 49 unseren Propheten nicht nenne, zumal doch Joseph erwähnt werde, an den Daniel durch sein Traumdeuten erinnere. Aber Jesus Sirach nennt auch andere hervorragende Männer nicht, als z. B. den Hohepriester Jojada, den Schriftgelehrten Esra. Aus den Bemerkungen, womit er seine Aufzählung begleitet, geht hervor, daß er den Zeitraum des Exils unvollkommen würdigt; an Joseph rühmt er, er sei Herr über seine Brüder gewesen und Erhalter des Volkes, Bezeichnungen, die auf Daniel nicht paßten, wenn er auch sonst manche Ähnlichkeit mit jenem hatte.

Lassen sich nach dem Vorigen den Gründen, aus welchen man dem Buch Daniel den prophetischen Charaker abspricht, Thatsachen entgegenstellen, die das Gewicht derselben sehr reduzieren, so kann man andererseits für Daniel Gründe und Zeugnisse anführen, denen innerhalb der Kirche entscheidende Bedeutung zukommt. Wenn man nämlich Daniel nicht als Propheten gelten läßt, so läßt sich auch die unfehlbare Autorität des HErrn und seines Apostels nicht mehr halten. Denn des HErrn Belehrung vom Ende Matth. 24, 15 ꝛc. und St. Pauli 2. Thess. 2 gründet sich offenkundig auf den Propheten Daniel, muß also mit preisgegeben werden, wenn er preisgegeben wird. Die Daniel'schen Engelnamen Gabriel und Michael erscheinen Luk. 1, 19 und Apok. 12, 7 wieder. Somit geben beide Schriften Zeugnis für Daniel. — Zum andern wird Daniel durch die Geschichte voll beglaubigt. Er weissagt c. 9 den gewaltsamen Tod des Messias und die darauf folgende zweite Zerstörung Jerusalems durch Titus, die 234 Jahre nach dem Aufhören der Bedrängnis durch Antiochus Ep. stattfand. Sein Blick reicht über das damals erst aufstrebende römische Weltreich hinaus; c. 2, 33 und v. 41—43 sieht er das Eindringen eines anderen Elementes in das römische Reich voraus. Dieses fand statt durch das Eindringen der deutschen und anderer nordischen Völker ins untergehende römische Reich, das doch auch nicht ganz unterging, sondern in dem heiligen röm. Reich deutscher Nation sich fortsetzte. Er sieht, wie sich gegen den Ausgang der Entwicklung des letzten Reiches das Bestreben nach einer Besonderung der einzelnen Teile geltend macht. Dies Beginnen sehen wir schon im Mittelalter anfangen, in unserer Zeit aber mehr und mehr sich vollenden, indem die einzelnen Nationen

sich besondern. (Vgl. die 10 Zehen und die 10 Hörner c. 2 und c. 7). — Zum Dritten konnten die Zeitumstände der Jahre nach 168 n. Chr. auf gewisse Gedanken, die wir in Daniel ausgesprochen finden, gar nicht führen. Entsprechend der Weissagung c. 11, 30 war Antiochus Epiphanes von den Römern und zwar nicht einmal durch Waffengewalt, sondern durch eine bloße Gesandtschaft gezwungen worden von Ägypten abzustehen. Gedemütigt, wie ein unbescheidener Knabe, hatte er sich in sein Reich zurückziehen müssen. Wie sollte bei einer solchen Sachlage ein Zeitgenosse darauf gekommen sein, zu vermuten, daß Antiochus nochmals einen letzten Zug gegen Ägypten, unternehmen werde, da ihm nicht nur Ägypten, sondern auch Mohrenland und Libyen vollständig in die Hand würde gegeben werden? So dann, daß er nicht durch die Römermacht im Westen würde beunruhigt werden, sondern durch ein Geschrei von Mitternacht und Morgen, von wo damals keine Gefahr drohte? So weissagt aber Daniel c. 11, 40—45. — Zum andern: Der geschichtliche Antiochus Ep. war bekanntlich ein fanatischer Verehrer des olymp. Zeus, des obersten griechischen Gottes. c. 11, 37—39 ist mit diesem Antiochus eine vollständige Metamorphose vorgegangen. Wie hätte ein Jude zur Makkabäerzeit auf diesen Gedanken kommen können? Ein solcher Vorgang liegt außerhalb der natürlichen Berechnung des Menschen; seines gleichen ist auch in der ganzen 300j. Verfolgungszeit der ersten Christenheit nicht vorgekommen. — Endlich finden wir in der Zeit der antioch. Verfolgung den Glauben an die Auferstehung als Haupttrost der makk. Märtyrer. Diese Thatsache setzt voraus eine vollkommen deutliche Belehrung darüber, wie wir sie nur Dan. 12, 2—3 in eigentlicher Weise vor uns haben. Solche Überzeugung wird nicht von heute auf morgen gewonnen, noch schlägt sie im Handumdrehen Wurzeln im Gemüt. Sie setzt längere Vertrautheit mit einer darüber gegebenen Belehrung voraus; auch aus diesem Grund kann Daniel nicht der antioch. Verfolgung gleichzeitig sein, vgl. übrigens den ganz andern Trost der 3 Männer im feurigen Ofen Dan. 3, 16 ꝛc.

3. Der Zweck des Buches Daniel ist zunächst der, im Volk Gottes die Kenntnis der wunderbaren Thatsachen, durch welche sich der HErr inmitten der Heidenwelt während des Exils als der Gott aller Götter und König aller Könige erwies, zu erhalten und die Offenbarungen, welche der am Hofe der Weltherrscher lebende Daniel über die Entwicklung des Weltreichs und den Ausgang seiner Feindschaft wider das Reich Gottes empfing, dem Volk Gottes zu übermitteln. Sodann aber verfolgt es den weiteren Zweck, das Volk Gottes für die Zeit, wo es unter der Weltmacht steht, durch geschichtliche Beispiele zu belehren, daß der HErr, der König aller Könige, seine Getreuen, welche Gottes Gebot über den Willen der Gewaltigen dieser Erde stellen, gegen diese zu bewahren weiß (c. 1

bis 6), und durch die Gesichte zu trösten, daß die Weltmächte und die Händel derselben, unter denen das Volk Gottes zu leiden hat (c. 11), unter der Leitung des Allerhöchsten stehen, und daß, wenn es zum äußersten in der Gottesfeindschaft der Welt gekommen sein wird, die Weltmacht ein Ende nehmen wird, damit das Reich Gottes erstehen kann (c. 7—12).

4. Die Stellung des Buches im Kanon. Das Buch steht im hebräischen Kanon nicht unter den Propheten, sondern unter den Hagiographen, zwischen Esther und Esra. Die Ursache hievon liegt nicht wie die Gegner der Echtheit meinen, darin, daß das Buch erst entstanden ist lange nachdem die Sammlung der Propheten geschlossen war, sondern darin, daß Daniel nicht bloß ein prophetisches Buch, sondern auch ein Geschichtsbuch ist, welches die wichtigsten Ereignisse, die das Volk Gottes in einzelnen Vertretern während des Exils erlebte, enthält und überliefert. Mit Recht eröffnet es daher in der alten Reihenfolge der biblischen Bücher die Reihe der nachexilischen geschichtlichen Schriften (vgl. § 4 p. 7 Anmerkung). — Auch als Prophet nimmt Daniel eine abgesonderte Stellung ein. Er ist nicht zur Gemeinde des HErrn gesandt, wie Jeremia oder Sacharja, um einen Auftrag an dieselbe auszurichten; er steht nicht inmitten seines Volkes wie Ezechiel; für die meisten seiner Volksgenossen stand er wohl in unerreichbarer Höhe. Er richtet weder Straf- noch Trostreden an sein Volk. Er empfängt gewissermaßen als Privatmann Aufschlüsse über die zukünftige geschichtliche Entwicklung; seine Mitteilungen erfordern aber doch allgemeine ernstliche Beachtung um seiner Persönlichkeit willen; denn seine Erlebnisse erwiesen ihn als ein auserwähltes Werkzeug Gottes. Seine Offenbarungen hat er nicht gepredigt, sondern in ein Buch legte er sie nieder zum stillen Studium und zur Belehrung für den, welcher aufmerken wollte. Die Zeit in ihrem Fortschritt, sollte der Ausleger sein für den Forschenden. Warum gerade er sie empfing, erklärt sich daraus, daß er in seiner hohen politischen Stellung im Mittelpunkte der ersten Weltreiche vor anderen befähigt war, das Wesen und den Geist der Weltmacht und ihrer Herrscher zu erkennen und über deren Verhältnis zum Reiche Gottes Offenbarung zu empfangen und schriftlich aufzuzeichnen.

5. Gliederung des ganzen Buches.

Das Buch zerfällt, wie schon bemerkt in zwei Hauptteile. Der erste (c. 1—6) enthält Erlebnisse Daniels am chaldäischen Hofe, der zweite (c. 7—12) Visionen über die Reiche der Welt und das Reich des Messias, innerlich aber hängen beide Teile untrennbar zusammen.

Es ist im wesentlichen ein großes Bild, das Daniel vor unserm geistigen Auge entstehen läßt; der Kampf zwischen Weltreich und Gottesreich in seinen einzelnen Stadien und seinem Ausgang. C. 2 im Monarchienbild zeichnet er die Umrisse desselben; c. 7 verleiht er den erst mehr angedeuteten geschichtlichen Erscheinungen bestimmteren Charakter. Beide Kapitel umfassen das Ganze der Entwicklung, doch geht c. 7 durch Schilderung des antichristlichen Reiches über c. 2 hinaus. Nachdem das Bild im großen und ganzen sozusagen auf die Leinwand gebracht ist, kommen nun die Einzeichnungen in dasselbe, die nach den Gesetzen der Malerei und bildlicher Darstellung immer spezieller und detaillierter werden, aber alle sich wohl in einander fügen, so daß das Ganze zuletzt einen harmonischen Eindruck gewährt. Das Geheimnis der Bosheit, welches am Schluß des 4. Reiches zum entscheidenden Kampf mit dem Gottesreich hervortritt, hat sich nach c. 8 bereits im 3. Weltreich von ferne angezeigt. Wie dort aus den 10 Reichen, in welche das 4. Weltreich ausläuft, das antichristische sich erhebt so hier aus den 4. Reichen, die schließlich aus dem griechischen Weltreich sich bilden. Zu dem was c. 8 in großen Zügen dargestellt ist, enthält c. 10—12 das genauere Detail; insofern dieser letzte Abschnitt uns in den geistigen Hintergrund der Weltbegebenheiten blicken und uns dadurch dieselben verstehen läßt, verhält er sich zu c. 8 ganz wie c. 7 zu c. 2. Zwischen dem Antichristentum des 3. und dem des 4. Weltreichs liegt in der Mitte das röm. Weltreich selber. c. 9 zeigt, daß die Herrschaft dieses Reiches an dem Bestand des durch Cyrus wieder hergestellten Israel nicht spurlos vorübergeht. Infolge einer neuen noch schwereren Versündigung wird Tempel und heilige Stadt zum andern Mal, und zwar durch die Heere dieses 4. Weltreichs zerstört. Über diese Zerstörung hinüber reicht das Antichristentum des 3. Reichs dem des letzten die Hand; denn beide gehören zusammen; sie bilden eine Entwicklung.

In der Schilderung der Aufrichtung des Gottesreiches läßt sich eine ähnliche Ordnung wahrnehmen. c. 2 redet davon im allgemeinen: ein Stein ohne Hände herabgerissen zerschlägt die Weltreiche und wächst zu einem Berg, der die ganze Welt erfüllt. c. 7 sehen wir warum das Weltreich zerschlagen werden muß. Der von Anfang an in ihm schlummernde Gegensatz gegen Gott und sein Volk wird schließlich bewußte Feindschaft, die sich in Lästerung Gottes und Verfolgung des h. Volkes äußert, so daß Gott selber einschreiten muß. Der Weltherrscher wird vertilgt und Gott verleiht die Herrschaft über die Menschenwelt, dem dazu bestimmten Erben: einem Menschensohn doch von himmlischer Herrlichkeit umgeben. Mit ihm nehmen die Heiligen das Reich

ein. Die nächsten Kapitel zeigen zunächst Vorspiel und Anbahnung jener letzten großen Bedrängnis, dann kurz diese selber und ihren für Gottes Volk tröstlichen Ausgang. Das in c. 7 erwähnte Einschreiten Gottes vollzieht sich so, daß der Fürst Gottes Michael sich aufmacht und Gottes Volk errettet c. 12, 1 2c.

Kurz ist der letzte Ausgang des Kampfes behandelt; derselbe liegt jenseits der Erscheinung Christi; die Weissagung darüber erfährt die erforderliche Erweiterung durch die Offenbarung St. Johannes. Was die aus dem babyl. Exil zurückgekehrte Gemeinde zu erleben hatte, war die Bedrängnis durch Antiochus; diese erfährt deshalb ausführliche Darstellung.

6. Stellung Daniels unter den übrigen Propheten.

Daniel ist der Geschichtschreiber unter den Propheten. Er zeigt, wie die Weltmacht, nachdem sie die Stadien ihrer Entwicklung durchlaufen hat, das Reich über die Welt an das heilige Volk verliert. Von den Ereignissen aus dem Leben des HErrn hat er in seiner Weissagung nur den Tod, und von diesem sind es nur die weltgeschichtlichen Folgen, die er hervorhebt. Dafür aber hat er die Weissagung von dem in des Himmels Wolken erscheinenden Menschensohn, d. h. die Weissagung von der zukünftigen Herrlichkeit des den Menschen gleich gewordenen, vgl. Matth. 26, 64. Außerdem kommt bei keinem Propheten mit gleicher Deutlichkeit der Gegensatz des himmlischen Charakters des Gottesreiches (vgl. 7, 13; 8, 10; dazu Offbg. St. Joh. 12, 1) und der tierische, ja teuflische Charakter des Weltreichs zum Vorschein, wie bei Daniel. Ebenso hat er in der Klarheit der Schilderung des Gerichts und der Auferstehung einen besonderen Vorzug vor den übrigen Propheten. Gleichwohl ist Daniel keine singuläre Erscheinung in der Schrift. Sein Buch bildet das Mittelglied zwischen der Weissagung Bileams und der Offenbarung St. Johannis.

7. Inhaltsübersicht:

Erster Hauptteil c. 1—6.

1. Infolge des Kriegszuges, welchen Nebukadnezar — wohl noch als Mitregent seines Vaters Nabopolassar gegen Ägypten und Juda unternahm (vgl. Jer. 25, 1; 46, 2; 2 Chr. 36, 6 f. Jer. 36, 9), kommt Daniel nach Babel und wird hier mit anderen israelitischen Edelknaben zum Hofdienst herangezogen. Aus Treue gegen das mosaische Gesetz versagt er sich mit drei anderen Gefährten das Fleisch und den Wein von der königlichen Tafel, was Gott ihm trotz aller äußeren Schwierigkeiten gelingen läßt und damit segnet, daß er, obwohl er nur von Pflanzenkost und Wasser lebt, doch mehr gedeiht, als die andern. Dazu macht er in allen Kenntnissen so große Fortschritte, daß der

König nach Beendigung der drei Lehrjahre ihm und seinen Genossen vor allen anderen seine Gunst zuwendet und Daniel von da an während der ganzen Dauer der chaldäischen Herrschaft am Hofe bleibt (c. 1).

2. Nebukadnezar hatte im 2. Jahre seiner selbständigen Regierung einen Traum, der ihm entfiel und den seine Weisen (Chaldäer, vgl. c. 5, 30 Bezeichnung eines Reiches und zugleich einer Kaste, etwa wie Brahmanen s. Ranke, Weltgeschichte V, 1 p. 6) ihm wieder sagen und deuten sollen. Da sie das nicht können, so will er sie töten. Auch Daniel soll sterben. Da erfleht er von seinem Gotte die Offenbarung des Traumes und seiner Deutung, und sagt beides dem Nebukadnezar. Dieser aber beugt sich vor Daniels Gott und erhebt den Daniel zum Obervorsteher der Magierkaste. Der Traum aber war folgender. Der König schaute ein großes Bild, dessen Haupt von Gold war, Brust und Arme waren von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Füße teils von Eisen, teils von Thon, bis sich ein Stein von selbst losriß, an die Füße des Bildes stieß und alle Teile desselben zermalmte. Daniel deutete das Bild auf mehrere aufeinanderfolgende Reiche. Es werde nämlich auf das gegenwärtige, das des Nebukadnezar, ein geringeres folgen (das medo-persische), dann ein drittes von Erz, herrschend über die ganze Erde (das griechisch-ptolemäisch-seleucidische), und ein viertes, stark wie Eisen, alles zermalmend und zerschmetternd (das römische), darauf ein geteiltes Reich, teils von von Eisen, also stark, teils von Thon, also zerbrechlich (das ost- und weströmische), wo man sich im Geschlechte vermischen werde, aber ohne zusammenzuhalten (die kleineren, aus römischen und eingedrungenen barbarischen Volksbestandteilen gemischten Reiche, in welche das große römische Reich ausging); zur Zeit dieser Könige (der kleinen Reiche) werde Gott selbst ein Reich auf Erden errichten, welches alle jene Reiche zerstören, selbst aber in Ewigkeit bestehen und keinem andern Volke werde überlassen werden (das zukünftige Reich Christi) (c. 2).

3. Nebukadnezar errichtet in der Ebene von Babel eine ungeheure Statue von Gold, 60 Ellen hoch, 6 Ellen dick, versammelt zu deren Einweihung alle hohen Staatsbeamten des Reiches und gebietet ihnen durch seinen Herold bei Strafe, in einen glühenden Feuerofen geworfen zu werden, daß sie auf den Schall der musikalischen Instrumente vor dem Bilde niederfallen und es anbeten. Die drei Gefährten Daniels — von ihm selbst ist gar nicht die Rede — unterlassen es, und weigern sich auch vor dem König, es zu thun. Sie werden nun in den aufs stärkste geheizten Ofen geworfen, aber in demselben auf wunderbare Weise erhalten, so daß Nebukadnezar selbst voll Staunens die Macht ihres Gottes anerkennt und einen Befehl erläßt, worin jeglicher mit Todesstrafe bedroht wird, der den Gott dieser Männer lästern würde, ihnen selbst aber hohe Ämter im Lande Babel anvertraut (3, 1—30).

4. Es folgt nun ein Brief des Königs Nebukadnezar, gerichtet an alle Völker auf der ganzen Erde, worin er erzählt, wie Daniel ihm einen Traum ausgelegt habe, den alle Weisen seines Reiches nicht zu deuten vermochten, und wie

dieser Traum dann zwölf Monate darauf an ihm in Erfüllung gegangen sei. Er sei nämlich zur Strafe seines Hochmuts in Wahnsinn gefallen und habe in diesem Zustande 7 Zeiten (Jahre oder Monate?) lang auf dem freien Felde mit den Tieren und gleich ihnen gelebt, sich vom Grase nährend; darnach sei sein Verstand zurückgekehrt, er habe die Macht und Größe des Höchsten geriesen und sei wieder in sein Reich eingesetzt und seine Macht ihm noch vermehrt worden, und so preise und erhebe er denn jetzt vor aller Welt den König des Himmels. — [4, 25—30 ist die Briefform verlassen und vom Könige in der dritten Person die Rede, aber von v 31 an tritt er selber wieder redend ein.] (3, 31—c. 4.)

5. König Belsazar, mütterlicherseits ein Nachkomme Nebukrdnezars, entweiht bei einem Gastmahl freventlich die heiligen Gefäße, welche Nebukadnezar aus Jerusalem nach Babel gebracht (1, 2). Da erblickt der König plötzlich eine Hand, welche etwas an die Wand des Speisesaals schreibt. Nachdem alle Weisen Babels vergeblich versucht, es zu lesen, wird Daniel geholt, welcher die Schrift liest und dahin deutet, daß der König wegen jenes Frevels und der Verachtung des HErrn des Himmels sein Reich verlieren werde, und daß dieses den Medern und Persern zu teil werden solle. Daniel wird für diese Deutung mit hoher Würde bekleidet, der König aber noch in derselben Nacht getötet. [Der letzte Sprößling Nebukadnezars verlor sein Leben durch eine Verschwörung. Der von den Verschworenen erwählte neue König Naboned verlor nach 17 Jahren den Thron im Kampf gegen Cyrus; damit fand das babylon. Reich überhaupt seinen Untergang.] (5, 1—30).

6. Der König Darius (der Meder, der Schwiegervater und Vorgänger des Cyrus, welchen sein älterer Bruder Astyages wahrscheinlich als König des von Cyrus eroberten Babylon eingesetzt hat), setzt über das ganze Reich 120 Statthalter, über diese wieder drei Fürsten, darunter auch Daniel. Da sich dieser sehr auszeichnet, so will ihn Darius über das ganze Land setzen. Darüber neidisch, suchen die Großen des Reiches ihn zu stürzen. Der König muß auf ihr Einreden ein Edikt erlassen, welches verbietet, daß jemand innerhalb 30 Tage an einen anderen, sei er Gott oder ein Mensch, eine Bitte richte, als an den König. Daniel verrichtet dennoch sein Gebet zu Jehova und kommt infolge dessen in die Löwengrube. Der König findet ihn aber am andern Tag noch unversehrt, läßt ihn herausziehen und dafür seine Angeber hineinwerfen. Den Gott Daniels aber, der so herrliche Wunder thut, verherrlicht er durch ein Edikt vor allen seinen Völkern c. 5, 31—6, 28.

Zweiter Hauptteil c. 7—12.

1. Ein Traumgesicht Daniels, welches er im ersten Jahr des Belsazar, Königs von Babel, hatte und aufschrieb. Es erscheinen dieselben Weltreiche, welche in c. 2 als Glieder einer Menschengestalt versinnbildet waren, unter den Symbolen von Tiergestalten, welche aus dem Weltmeer aufsteigen: das chaldäische als geflügelter Löwe, das medopersische als ein Bär mit drei Rippen im Rachen, dem lydischen, ägyptischen und babylonischen Reiche, das griechisch-

macedonische als ein Panther mit vier Flügeln auf dem Rücken (Antigonus, Ptolemäus, Lysimachus und Kassander, Alexanders Nachfolger), das römische als das grausigste Tier mit eisernen Zähnen, ehernen Klauen und 10 Hörnern, zwischen denen ein elftes hervorkommt und drei von jenen zehn Hörnern wegstößt. Dieses kleine Horn dessen Ansehen dann größer ist, als das der anderen, beginnt mit der Gemeinde Gottes zu streiten und unterjocht sie, aber der Alte der Tage macht dieser letzten Weltmacht ein Ende und setzt der Bedrängnis der Gemeinde ein Ziel, indem er dem Menschensohne, der in des Himmels Wolken daherkommt, alle Gewalt gibt. [Der Verfolger der Gemeinde ist nicht Antiochus Epiphanes, sondern dessen Gegenbild, der Antichrist, 2 Thess. 2. Andere nehmen freilich an, daß das vierte Weltreich nicht das römische, sondern das griechische sei; sie zählen dann das medische als ein besonderes Reich, sich berufend auf 5, 28; 6, 8. 12. 15, wo Meder und Perser unterschieden werden; dann ist natürlich das kleine Horn hier wie 8, 9 ff.; 9, 26 ff. und c. 12 nicht ein zukünftiger Antichrist, sondern Antiochus Epiphanes, und der Gesichtskreis des Buches wird durch diesen begrenzt. Allein diese Deutung scheitert an dem Umstand, daß nach c. 8, 8 2c. der Bedränger Antiochus Epiphanes aus dem 3. Reich hervorgeht. Denn der Ziegenbock, dem sein großes Horn zerbricht und dafür vier andere wachsen, entspricht dem Pardel c. 7, 6 mit seinen 4 Köpfen. Der Ziegenbock ist aber offenbar das Reich Alexanders des Großen.

Die Geschichte kennt kein medisches Weltreich im Unterschied vom persischen, sondern ein medisch-persisches; nach c. 7, 8 geht der letzte Gottesfeind hervor aus einer Zehnzahl von Reichen; Antiochus Ep. aber geht nach c. 8, 9 aus einer Vierzahl hervor. Letztere läßt sich geschichtlich nachweisen cf. Inhaltsangabe von c. 8; erstere ist für die Zeit des Antiochus nicht nachweisbar, ja bis jetzt überhaupt noch nicht. — Selbst für den Fall übrigens, daß das Buch Daniel erst in der Zeit des Antiochus Ep. verfaßt worden wäre, dürfte man nicht sagen, daß der Gesichtskreis des Verfassers durch das Regiment dieses Königs begrenzt gewesen wäre. Es bestand ja damals bereits das römische Weltreich, des Antiochus Vater war ihm bereits unterlegen, Antiochus selber war in Rom als Geisel gewesen. Römisches Machtgebot hatte ihm bereits ein: „Bis hierher und nicht weiter" zugerufen und er hatte sich gefügt.] c. 7.

2. Ein Gesicht Daniels c. 8 aus dem dritten Jahre Belsazars, wobei er sich [im Gesichte?] in der Burg Susan, am Flusse Ulai (Eulaios) befand. Hier erscheint ihm die medopersische Macht unter dem Bilde eines Widders und die griechische unter dem Bilde eines Ziegenbocks: der einhörnige Ziegenbock siegt und bekommt vier Hörner, aus deren einem ein fünftes hervorkommt, welches sich bis an den Himmel streckt, herabgeworfene Sterne mit Füßen tritt und 2300 Abend-Morgen lang Völker, und besonders das Volk der Heiligen mißhandelt. Der Ziegenbock ist das griechische Reich; das eine ansehnliche Horn zwischen des Ziegenbocks Augen ist Alexander der Große, der in flugartigem Siegeslauf von Westen gekommene Eroberer; die vier Hörner, welche, nachdem dieses große Horn zerbrochen, an dessen Stelle gegen die vier Himmelsgegenden

hin hervorwachsen, sind vier aus der Monarchie Alexanders (auf Grund der Schlacht von Ipsus 301, wo 4 Feldherrn Alexanders den Antigonus, der sich die Oberhoheit über sie anmaßte, niederwarfen und damit jeder für sich ein selbständiges Reich sich erkämpften) hervorgehende Reiche (das mazedonische im Westen, das syrische im Osten, das ägyptische im Süden und das thrazische im Norden), und das kleine Horn, welches aus einem der vier hervorgeht, himmelhoch wird und das heilige Volk bis zur Abstellung des täglichen Morgen- und Abendopfers und Verstörung des Heiligtums unterdrückt, ist Antiochus Ephiphanes. Der 6 Jahre 3 Mon. 20 Tage betragende Zeitraum der 2300 Abend-Morgen läßt sich nicht sicher nachweisen. Die Zeit des Aufhörens des Opfers in der Bedrängnis durch Antiochus betrug 3 Jahre 10 Tage vgl. 1 Macc. 1, 57 und 4, 52. Die ganze Bedrängnis vom Anfang bis zum Tod des Antiochus dauerte vom 143. Jahr des syr. Reichs bis ins 149. vgl. 1 Macc. 1, 21 und 6, 16.

3. Ein Gesicht Daniels aus dem ersten Jahre des Darius, Sohnes des Ahasverus, des Meders, der (nach Naboneds Besiegung und Babels Erorberung durch Cyrus) über das Reich der Chaldäer König geworden war (c. 9). Daniel sinnt nach über die Zahl von 70 Jahren, von denen Jeremia geweissagt, daß sie über den Trümmern Jerusalems vergehen sollten, und fleht zu Jehova um Wegnahme der Sünden des Volkes und um Abwehr des göttlichen Zornes von Jerusalem und Zion. Da erscheint ihm der Engel Gabriel und eröffnet ihm v. 24—27 wie es mit der auf Grund von Jerem. 25 nach dem Ende der 70jähr. Gefangenschaft erhofften Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels sich verhalte. Die vollkommene Wiederherstellung, wie sie nach den herrlichen Weissagungen der Propheten erwartet werden muß, wird erst nach Verlauf eines Zeitraums von 70 Siebenden (Jahrwochen) erfolgen. Da wird der Macht der Sünden und ihren Folgen gewehrt; da kommt die Herrschaft der Gerechtigkeit und damit die Erfüllung aller Verheißung und die Salbung eines Allerheiligsten. — Dieser Zeitraum nun wieder in 7+62+1 Woche zerfällt. Von dem Zeitpunkt an, da der Befehl ausgeht, Jerusalem zu bauen (der im 20. Jahr des Artaxerxes Longimanus vgl. Nehem. 2, 1 ꝛc. erging), bis auf Christum, den Fürsten, eine Zeit von 7+62 Jahrwochen hindurch, wird Jerusalem gebaut werden, obwohl unter Bedrängnis. — (Der Zeitraum von Erlaß des Befehls bis Christus wird zerlegt; die 7 ersten Jahrwochen dürften die Zeit Nehemias und Esras bezeichnen, mit deren Wirksamkeit die Zeit der Wiederherstellung der nachexilischen Gemeinde abschloß. Das Hervortreten aber des HErrn als des Königs über Israel geschah am Palmsonntag; dies war der entscheidende Tag cf. Luk. 19, 42 ꝛc. Das 20. Jahr des Artaxerxes ist nach der chronolog. Tafel des 150 nach Chr. lebenden Astronomen Ptolemäus das Jahr 445. Nehmen wir eine 3jährige Wirksamkeit des HErrn an, so ist er nach Luk. 3, 1 im 18. Jahr des Kaisers Tiberius gestorben d. h. im Jahre 32 nach Chr. 445+32=477, also bloß um 6 Jahre weniger, als nach Daniel zu berechnen wäre; denn 7×69=483. Es steht übrigens nicht unzweifelhaft fest, daß Artaxerxes erst 465 angefangen habe zu regieren und nicht schon früher

nämlich 475 — die Gründe für beide Annahmen halten sich die Wage — während andererseits von latein. Kirchenvätern behauptet wird, der HErr sei im 15. Jahr des Tiberius gestorben. Auch bei den herkömmlichen Annahmen trifft Daniels Angabe mit der üblichen Datierung der Erscheinung des HErrn auffallend nahe zusammen. Wenn aber die beiden abweichenden Daten (475 Anfang der Regierung des Artaxerxes, 15. Jahr des Tiberius Tod des HErrn) richtig sind, so trifft die Rechnung der Weissagung und die der Geschichte unmittelbar zusammen. — In der That hat man um die Zeit der Erscheinung des HErrn die Geburt des HErrn in absehbarer Zeit erwartet (Luc. 2, 26: dem Simeon war eine Antwort geworden ꝛc.); dies erklärt sich, wenn für die Erscheinung des HErrn eine Zeitbestimmung vorlag, wie wir sie in Daniel nach Vorgang von Jeremia 25 haben). — Aber Christus tritt nur hervor, um gewaltsam beseitigt zu werden; auch kein Rest von Anhängerschaft bleibt ihm innerhalb des Volks. So ist dasselbe ein alles geistlich Guten entleertes Gemeinwesen, das der Zerstörung anheimfällt. Ein Volk eines Fürsten der kommen wird (d. h. die Heere der röm. Weltmacht) wird Stadt und Heiligtum zerstören (2. Zerstörung durch Titus 70 n. Chr.); eine Periode der Kriegsnot und Verwüstung beginnt (Luc. 21, 24).

Mit v. 27 kommt Daniel auf die 70. Woche. Der v. 26 als kommend erwähnte Fürst wird die Masse zu einem festen Bund mit sich zusammenschließen, die Hälfte der Woche hindurch wird er Opfer und Speisopfer aufhören machen vgl. c. 7, 25; getragen von Gräuelmacht wird er als Verwüster schalten und sein Verwüsten wird dauern bis zum festgesetzten Ende. (Es ist der aus dem röm. Reich hervorgehende Antichrist, dessen Thun hier kurz geschildert wird. Nähere Ausführung c. 11, 36 ꝛc.).

4. Gesicht Daniels aus dem dritten Jahre des persischen Königs Cyrus, am Tigris. Nach dreiwöchentlichem Trauerfasten erhält Daniel wieder durch Vermittlung des Engels Gabriel Unterweisung über den weiteren Fortgang der Geschichte des Volkes Gottes. c. 10 enthält die Einleitung dazu. Es deutet vorläufig an, wie in den Kämpfen der Weltmacht wider Gottes Volk Geistmächte (gute und böse) thätig sind; wie die guten Geistmächte im persischen Reiche noch die Übermacht behalten haben, wie es aber im griechischen Reiche anders werden würde. Von 11, 2 an folgen dann spezielle Aufschlüsse über die Geschichte des Volkes von der Gegenwart an bis zum Auftreten des Antiochus. Von Cyrus aus verfolgt nämlich die Weissagung mit wenigen Worten den Verlauf der persischen Geschichte bis zum Zuge des Xerxes gegen die Griechen, kommt von ihm aus sofort auf Alexander und den Zerfall seines Reiches, und hebt aus der Geschichte der vier griechischen Reiche die Verhältnisse und Kämpfe der Könige des Nordens und Südens (Syriens und Ägyptens) miteinander hervor. Der König von Ägypten, Ptolemäus Philadelphus, verheiratet (248) seine Tochter Berenice an den syrischen König Antiochus Theos: Berenice brachte Palästina Syrien als Mitgift zu (v. 6 a). Berenice wird verstoßen (6 b), durch ihren Bruder Ptolemäus Euergetes aber gerächt, welcher den Seleukus

Kallinikus, den Nachfolger des Antiochus Theos, demütigte (7--9). Aber ein Sohn des Seleukus, Antiochus der Große, wird den Kampf gegen den König von Ägypten, Ptolemäus Philopator, erneuern (10). Zuerst wird er besiegt, 217 bei Raphia (11—12), dann aber wird er über den Nachfolger des Ptolemäus Philopator, den Ptolemäus Epiphanes, mit Hilfe anderer Völker siegen; auch die Juden werden es mit den Syrern gegen Ägypten halten (13—16). Er wird mit List Ägypten zu gewinnen suchen, aber vergebens (17); er wird die Inseln zu erobern suchen, aber ein Fürst (der römische Feldherr Scipio Asiaticus) wird ihn (bei Magnesia 190) schlagen (18). In einer Empörung kommt er durch sein Volk um (19). Nach ihm folgt erst Seleukus Philopator, der überall Geld erpreßte und auch die Tempelgefäße in Jerusalem rauben wollte; aber seine Herrschaft währt nur kurze Zeit (20). Nun wird der „Verachtete“ aufkommen, den die Welt den „Erlauchten“ nennt, Antiochus Epiphanes (21). Er fällt mit schamloser Tücke in das von ihm zuerst sicher gemachte Ägypten und erobert es 173 (v. 22—24). Er unternimmt einen zweiten Heereszug gegen Ägypten, wo er durch Heereskraft und Verrat Sieger bleibt (25—27). Durch solches Glück übermütig geworden, wagt Antiochus sich nun an das h. Bundesvolk des HErrn, vorerst (170 v. Chr.) nur ein wenig (v. 28, vergl. 1 Makk. 1, 21—29). Da aber ein neuer Feldzug nach Ägypten durch Schiffe der Chitäer (eine römische Flotte) vereitelt wird (29—30a), so läßt er nun seinen ganzen Ingrimm an dem Heiligtume und dem Gottesdienste aus: das tägliche Opfer schafft er ab und auf den Brandopferaltar setzt er den „Greuel“, einen Götzenaltar (30b. 31). Abtrünnige Juden lassen sich von ihm verführen, dem Zeus zu opfern, aber die standhaften Bekenner erheben sich und warnen das Volk vor dem Götzenopfer trotz der Verfolgung; es geschieht ihnen auch eine kleine Hilfe durch die Makkabäer v. 32—34, deren Haufe aber auch gesichtet wird (35). Vgl. zu v. 30—35: 1 Makk. 1, 55; 1, 53—54. 60; c. 2 ff.; 1. 61—66.

Das Äußerste aber, was der letztgenannte König thut, ist, daß er sich wider alles, was Gott ist, erhebt, den Höchsten lästert, der eigenen Götter nicht achtet, überhaupt nichts achtet, was bisher für göttlich anerkannt wurde. An dessen Statt wird er Ehre thun dem Gott Maussim, d. i. seiner eigenen Stärke, große Belohnungen, die er auf die Verehrung seines neuen Gottes setzt, werden den Dienst desselben fördern.

Doch indem der König thut, was er will, führt er ohne es zu wissen und wollen ein göttliches Strafurteil wegen Religionsverachtung aus (vgl. v. 36: bis der Zorn aus sei und c. 8, 23; 2 Thess. 2, 10—12).

Am Ende unternimmt der König einen letzten Kriegszug gegen Ägypten, auf dem er siegreich ist (40—43), bis ihn ein Kriegsgeschrei heimruft und er im heiligen Lande, durch göttliches Eingreifen, seinen Untergang findet (44—45).*) Israel aber wird in dieser letzten Drangsal errettet, und am Ende

*) Die Alten meinen, daß von v. 36 an von Antiochus zum Antichristus, seinem Gegenbilde, übergegangen werde. v. 45 erinnert an Ezech. 38.

derselben werden alle auferstehen, die Abtrünnigen zur Schmach, die Bekenner zur Herrlichkeit (12, 1—4). Auf die Frage nach der Zeit des Endes der Trübsale empfängt Daniel eine Antwort, die der Zeitangabe 7, 25 und 9, 27 entspricht; in 3½ Zeiten wird sich alles vollenden, wenn die Wendung in dem Geschick des jetzt erniedrigten Volkes Gottes eintritt. Letzterer Umstand weist uns über die Zeit des Antiochus Epiphanes hinaus ans Ende der Tage. Die Erhebung der Makkabäer war ja nach c. 11, 34 nur eine kleine Hilfe. Die Zeitangaben v. 11 und 12 scheinen sich auf die letzte Drangsal v. 7 zu beziehen; der Endpunkt der 1290 Tage wird vielleicht in der c. 11, 44 genannten Thatsache, der der 1335 Tage in der des 45. Verses zu suchen sein.

Der Schluß zeigt noch einmal recht deutlich den sozusagen privaten Charakter der dem Daniel geschehenen Offenbarungen.

B. Die kleinen Propheten.

§ 45.

1. Joël.

1. Joël, der Sohn Pethuels, weissagte in Juda, wahrscheinlich in Jerusalem (1, 14; 2, 1; 3, 5 u. a.).

Für Bestimmung der Zeit, in der er weissagte, sind wir auf etliche geschichtliche Anhaltspunkte seines Buches angewiesen. Joël nimmt auf die wunderbare Errettung Judas unter Josaphat bei dem Angriff eines zahlreichen Heeres von Moab, Ammon und von Seir so deutlich in allen ihren Einzelheiten Bezug, daß seine Weissagung als prophetische Deutung jenes Erlebnisses erscheint 2. Chron. c. 20. Der zahllose Feind, die Unmöglichkeit des Widerstandes, die Bittversammlung im Tempel, die tröstende Antwort des HErrn, die geistliche Rüstung gegen den Feind, die wunderbare Vernichtung ohne Israels Zuthun, die Verherrlichung Zions unter den Heiden, der Name Josaphat — all dieses wiederholt sich in Joël, so daß seine Weissagung zu jenem Ereignis eine ähnliche Stellung einnimmt, wie die Weissagung Asarjas 2 Chron. 15, 1—7 zu der Errettung des Vaters von Josaphat, nämlich des Königs Assa. — Wir hätten somit in Joël die früheste Weissagung. — Von manchen Kritikern wird freilich Joël in die nachexilische Zeit gesetzt. Allein die Schilderung des Gog in Ezechiel z. B. hat nach c. 38, 17; c. 39, 8 die Weissagung unseres Propheten zur Voraussetzung, nicht umgekehrt. Der „Tag des HErrn“, ein Gedanke, der der Zeit des Amos c. 5, 18—20 bereits geläufig war, stammt von Joël. Damit stimmt

auch überein der engere geschichtliche Horizont bei Joël im Gegensatz zu Ezechiel c. 38. Er kennt den von Mitternacht c. 2, 20; die Macht der Syrer hatte sich damals bereits bemerklich gemacht und leitete die nordische Bedrängnis ein; er weiß von dem Handel der Phönizier nach Jonien, (doch nicht von der griechischen Weltmacht, wie etwa Sacharja c. 9, 13); dann kennt er noch Arabien als entsprechend fernes Land, und endlich Ägypten und Edom, als Feinde, was sich auf dem Zug Sisaks gegen Rehabeam beziehen kann und überhaupt auf die Ereignisse seit dem Abfall Salomos 1 Kge. 11, 14 2 Chron. 12, 8; 14, 9. u. s. w. — Auffallend in so früher Zeit ist c. 4, 1 der Begriff der Wendung des Gefängnisses Judas und Jerusalems. Doch scheint mit der Teilung des israelitischen Reiches Juda durch Sisak 2 Chron. 12, 8 in eine gewisse Abhängigkeit von dem mächtigen Nachbarreich gekommen zu sein, jedenfalls war es keine Großmacht mehr, wie unter David-Salomo. Dem entspricht, daß Amos c. 9, 11 von der zerfallenen Hütte Davids redet, und Hosea (trotz c. 1, 7) von der Wendung des Gefängnisses auch Judas. — (Nach gewöhnlicher Annahme soll Joël in der ersten Zeit des Joas von Juda geweissagt haben, da einerseits der nordische Feind nicht erwähnt werde, dem Joas am Ende seiner Regierung erlag, andrerseits damals der rechte Gottesdienst in Schwang ging, wie ihn Joël vor Augen hat. Allein der nordische Feind wird allerdings c. 2, 20 erwähnt).

3. Der Hauptgegenstand der Rede Joëls ist der kommende Tag des HErrn und zwar durch das ganze Buch. Der Tag des HErrn ist ein Ereignis von doppelter Bedeutung, es ist zunächst ein Tag des Zorngerichts über das Volk Gottes durch Heiden, aber durch Israels Buße wendet sich dann dies Ereignis in ein Gericht über die feindselige Heidenwelt. Mannigfach ist das Volk Gottes von feindlicher Weltmacht bedrängt worden; Joël faßt den furchtbaren Beschluß aller dieser Feindseligkeiten ins Auge. Den feindlichen Ansturm schildert Joël unter dem Bild eines Heuschreckenheeres, seine Vernichtung unter dem einer Ernte. Andere Ausleger halten die von Joël geschilderte Heuschrecken-Verwüstung für eine durch wirkliche Heuschrecken verursachte, die den Propheten an den Tag des HErrn denken ließ; denn wäre c. 1—2, 17 Schilderung eines ver-

gangenen Ereignisses, was jedoch, besonders im Blick auf v. 2, 12—17, kaum angehen dürfte, welche Stelle vielmehr ganz den Eindruck einer Ermahnung für die Zukunft macht. Dazu will die Gemeinde c. 2, 17 ja von der Herrschaft der Heiden errettet sein; „der von Mitternacht" c. 2, 20 könnte bloß dann einen Heuschreckenschwarm bezeichnen, wenn diese Tiere immer und regelmäßig von Norden kämen, wovon gerade das Gegenteil der Fall ist. — Es ist also im ganzen Buch Joël nur von einem Ereignis die Rede, (vgl. c. 2, 11 mit 3, 4), vom letzten Ansturm in der Drangsalszeit, aber der Prophet sieht dieses zusammen mit seinem Vorbild, dem Angriff Sanheribs (vgl. Jes. c. 30, 25 2c. und 33, 17 2c., wo man die gleiche Wahrnehmung machen kann). Darum erinnert auch der ganze Abschnitt Jes. c. 28 bis 33 so sehr an Joël (vgl. Jes. 30, 18—20 mit Joël 2, 21—23). Bevor aber das schließliche Gericht über die Völkerwelt erfolgt, geht vorher die große Gnadenheimsuchung der Ausgießung des Geistes Gottes über dieselbe, sonderlich über Israel, wodurch die Möglichkeit gegeben ist, jenem Gericht zu entgehen und dasselbe zu überstehen. So ist Joël der Prophet auch der Pfingstthatsache (vgl. Jes. 32, 15), Apostelgesch. c. 2, 16. — Besonders Jesaja zeigt sich von Joël beeinflußt, aber auch Amos; ebenso Habakuk c. 3, 17. Seine Weissagung ist als erste ein fruchtbarer Keim, der in den späteren zur Ähre erwächst. Von Juda und Jerusalem allein redet er; an beiden hängt auch die Entscheidung für das ganze Gottesvolk. Die Zeit Joëls war eine große Zeit; damals lebte und wirkte auch Elias, der ja nach Maleachi c. 4, 5 dem Gerichtstag des HErrn vorhergehen soll.

4. Der Inhalt des Buches gliedert sich demnach wie folgt:

I. **Die Vermahnung zur Buße, 1, 2—2, 17.**

1) c. 1. Der Prophet weissagt eine schreckliche Heimsuchung durch Heuschrecken, die alles verheeren (1, 2—12), und fordert auf, vor dem HErrn sich zu demütigen ob solchen Jammers (13—20).

2) c. 2, 1—17. Es ist der schreckliche Tag des HErrn, der damit anbricht; ein gewaltiges Heer zieht wider das Land, und die Hauptstadt heran, unaufhaltsam, unbeirrt in seinem Lauf unter dem Entsetzen der Natur, um Gottes Befehl auszurichten (1—12). Darum soll man von ganzem Herzen Buße thun; denn da Gott barmherzig ist, ist ein Versuch ihn umzustimmen, nicht aussichtslos (13—17). Der Prophet sieht voraus, daß in der That das

Bußgebet Erfolg haben wird und so kann er schon jetzt die Wirkung verkündigen: Der HErr, von brünstigem Liebeseifer für sein Volk ergriffen, vergab ihm seine Sünde und schonte sein (v. 18); und so folgt denn

II. **Die Verheißung nach der Buße, 2, 19—3, 26.**

1) c. 2, 19—27. Für Mangel gibt Gott Überfluß, das mächtige Heuschreckenvolk — das große Heer der Weltmacht — wird verjagt und kommt um (20), alles freue sich, denn Gottes Zorn ist vorüber und durch seinen Segen grünt das Land von neuem und bringt reichen Ertrag dem Volk. Dieser neue Segen ist voller Ersatz für all den Schaden, den die Heuschrecken angerichtet haben, zugleich aber auch ein Zeichen, daß sich der HErr in Gnaden zu seinem Volk bekennt und es nicht ewiglich zu schanden werden lassen will vor den Völkern (21—27).

Während bis jetzt der Tag des HErrn sein schreckliches Antlitz gegen das Volk Gottes gerichtet hatte, wendet er jetzt dasselbe gegen dessen Feinde (vgl. Micha 4, 11—12). Insofern der Tag des HErrn dem Volk Gottes das Verderben bringen wollte, ist er im Lauf aufgehalten worden, aber als Gerichtstag über die Gott feindliche Welt geht er hinaus. Dem Gericht über die Welt geht aber eine allgemeine Gnadenheimsuchung vorher, bestehend in der Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch, deren Reichtum man an dem ersehen kann, was Israel erfährt; äußere Wunderzeichen lassen ahnen, was es Schreckliches um den Tag des HErrn sei, durch Anrufung des Namens des HErrn kann jedoch ein jeder aus den Schrecken desselben Rettung finden (3, 1—5). Er wird nämlich an demselben alle Heiden zusammenbringen, um mit ihnen wegen ihrer Versündigung an seinem Volk zu rechten und zwar in einer gewaltigen Schlacht, in der er von Zion aus durch himmlische Streiter die gesammte Macht der Heidenwelt vernichten und damit sich als Gott Israels erweisen wird. — Nach diesem Zorngericht wird Israels Land in Segen aufblühen während auf dem Land der Feinde der Fluch lastet, und Zion wird des HErrn Wohnung sein. (Vgl. den Propheten Obadja.)

§ 46.

2. Obadja.

Über die Person des Obadjas ist uns etwas Sicheres nicht bekannt. Die talmudische Überlieferung kombiniert ihn bald mit dem Obadja 1 Kön. 18, 3 ff., bald mit dem Hauptmann Achasjas 2 Kön. 1, 13 und spinnt einen Sagenkreis um seine Person. Die Entscheidung der Frage nach seinem Zeitalter hängt ab von der Entscheidung der andern, welche Eroberung Jerusalems durch Fremde v. 11 gemeint sei. Da es nicht Babel ist, wohin die Gefangenen geführt werden, andrerseits Jerusalem nicht verbrannt zu sein scheint, sondern nach v. 17 vielmehr noch existiert, so nimmt man am besten an, es sei die 2. Chron. 21, 16

erwähnte Eroberung unter Joram durch Araber und Philister. — (Außerdem käme etwa noch das Unglück unter Joas 2. Chron. 24, 23) in Betracht.) Damals mögen Israeliten durch die nach dem Westen handelnden phöniz. Seefahrer dorthin (Sepharad vielleicht Sardes) verkauft worden sein. — Aus dem Unglück des Brudervolkes suchte Edom Nutzen zu ziehen und gesellte sich statt Mitleid zu fühlen, zu den plündernden und mordenden Feinden; solche Unthat wird an Edom, wenn der Herr über die Heiden insgemein Gericht halten wird, mit schrecklichem Sturz von seiner stolzen Höhe heimgesucht werden, während von Zion aus das Reich Jehovas und seines Volkes nach allen Seiten sich ausbreiten wird. — Obadjas Weissagung ist von Jeremia in seiner Drohrede über Edom (c. 49, 7—22) und in der über Ammon (vgl. Ob. v. 17b, mit c. 49, 2b) benützt worden. In dem messianischen Gedanken, daß Zion bei dem allgemeinen Gericht eine Stätte der Errettung sein und Jehovah der Herrscher auf Erden sein werde, berührt sich Obadja mit Joël c. 3, 5 und 4, 21; auch mit Jesaja c. 14, 32 und 24, 23). — Die kurze Weissagungsrede Obadjas ist inhaltsvoll, kräftig im Ausdruck, in der Erregtheit einer tiefen Entrüstung geschrieben. — Vgl. auch Amos 1, 11—12.

Inhaltsübersicht. Aufschrift, Eingang. I. Das Gericht. Jehova entbietet die Völker zum Krieg gegen Edom (1) denn dieses Volk soll tief gedemütigt werden (2). Edom verläßt sich darauf, daß es auf uneinnehmbaren Felsen wohnt: aber wären seine Felsen auch himmelhoch, der HErr wird sie doch von ihren Höhen herunterstürzen (3—4). Von den aufgebotenen Völkern gänzlich ausgeplündert (5—6), von seinen Bundesgenossen verlassen und verraten (7) und dadurch, sowie durch Gott all seiner Weisheit beraubt und seines Mutes (v. 7 Schluß, v. 8), findet Edom in einem großen Blutbade seinen Untergangs (9). — II. Die Ursachen seines schmählichen Untergangs sind seine an dem Brudervolk Jakob begangenen Frevelthaten (10). Am Tage der Einnahme Jerusalems durch fremde Völker hat es zu diesen sich gesellt und sich ihnen gleichgestellt (11). Es frohlockte über Judas Untergang, vergriff sich an dessen Gut, metzelte seine Flüchtlinge nieder und überlieferte sie den Feinden (12—14). Aber der Tag des HErrn ist nahe, da ihnen vergolten wird (15), da, wie die Edomiter auf Zion ein Trinkgelage gehalten haben, so alle Völker den Taumelkelch trinken werden bis zur Vernichtung (16). — III. Das Heil Zions. Auf dem von da an unverletzlichen Zion hingegen wird es dann eine gerettete Schar geben, Juda wird seine früheren Wohnsitze wieder einnehmen (17) und Gesamt-Israel die Edomiter vernichten (18); Juda wird seine alten

Grenzen nach allen Seiten hin erweitern (19), und jene Gebiete im Norden und Süden, welche bisher noch nicht eingenommen werden konnten, werden dann die jetzt Weggeführten in Besitz nehmen (20); Helfer kommen nach Zion, um Edom mitzurichten, und Jehovas ist dann das Reich (21).

§ 47.

3. Jona.

1. Jona, der Sohn Amithais (1, 1), ist ohne Zweifel ein und derselbe mit dem 2 Kön. 14, 25 erwähnten Propheten Jona aus Gath Hepher im Stamme Sebulon. Er weissagte demnach unter Jerobeam II. Seine prophetische Aufgabe war aber eine doppelte: 1) hatte er Jerobeam II. die Wiederherstellung der alten Reichsgrenzen zu verkündigen; 2) wurde er vom HErn nach Ninive entsendet, um hier Buße zu predigen. Von der letzteren Sendung handelt unser prophetisches Buch.

2. Der Anlaß zu der Sendung des Jona war die Steigerung der Sünden Ninives bis zu einer Höhe, daß dadurch ein göttliches Vertilgungsgericht herausgefordert wurde; das göttliche Erbarmen des Schöpfers suchte das drohende Unheil von der großen Stadt noch abzuwenden; deshalb sollte Jona Buße predigen. — Warum wollte Jona sich dem göttlichen Auftrag entziehen? Wenn Ninive infolge von Bekehrung nicht unterging, so erschien Jona nur als vorgeblicher, nicht als wirklicher Prophet, seine Rede aber als eitle Drohung eines Unberufenen; damit war aber das ganze Prophetentum Israels vor der Heidenwelt zu Schanden geworden (vgl. c. 4, 2). Doch die Rettung von Menschenseelen sollte dem Propheten mehr gelten, als die Wahrung des äußeren Ansehens seines Amtes (vgl. 2 Kor. 13, 7—9); strenge Züchtigung zwang den Propheteu zum Gehorsam, langmütige Zurechtweisung sollte ihn zu barmherziger Gesinnung auch gegen Heiden erwecken. — Die Annahme, daß die Weigerung Jonas noch andere Gründe hatte, etwa den, daß ihm in engherzigem jüdischem Partikularismus die Erhaltung der für den Bestand Israels bedrohlichen assyr. Macht nicht wünschenswert erschien, hat im Buch selber keinen direkten Anhalt. Richtig aber wird als allgemeine Bedeutung der Geschichte Jonas dies angegeben, daß Israel aus derselben lernen sollte, daß der HErr sich auch der Heiden erbarme und

nicht wolle, daß irgend einer verloren gehe, sondern daß sich jedermann bekehre und lebe.

Die Person des Propheten hat eine weissagende Bedeutung (Matth. 12, 38 &c., Luc. 11, 29 &c.). Ein und derselbe Sinn brachte Jona in den Leib des Fisches und den HErrn ins Grab, nämlich der Eifer um die eigene Ehre und Mangel an Erbarmen (vgl. die Feindschaft der Pharisäer gegen den HErrn). Ein Zeichen für Israel in der Ähnlichkeit Jonas aber war der HErr in dem Sinn, daß die außerordentliche Thatsache, daß eine himmlische Persönlichkeit zum Volk Gottes als Prophet kam, darin, daß ein Glied des Volkes Gottes als Prophet zu einem Heidenvolk gesendet wurde, ihr Vorbild hatte. — Die Beziehungen zwischen Vorbild und Gegenbild dürften indes damit noch nicht erschöpft sein. — Auf das wunderbare Erlebnis Jonas scheint Hosea c. 6, 2 Bezug zu nehmen. Zur Zeit der Abfassung des Buches scheint nach c. 3, 3 b Ninive bereits zerstört zu sein.

Kein Buch der h. Schrift hat den Unglauben mehr zu Zweifel und Spott herausgefordert, als das Buch Jona. Besonderen Anstoß erregte es 1) daß die große Stadt Ninive auf das Wort des fremden Propheten sich soll bekehrt haben. Die ihren Unglauben schmücken wollen, berufen sich auf Jes. 37, 10 f. 23 f.; 10, 10 f., wo man das Gegenteil einer Bekehrung der Niniviten wahrnehme. Aber es handelte sich ja gar nicht um eine bleibende Bekehrung, sondern um die Thatsache, daß Gott auch der Heiden sich erbarme, und auch sie der Buße fähig seien, welche eben durch Jonas symbolische Sendung und ihren Erfolg offenbart werden sollte. 2) Noch größeren Anstoß nahm man daran, daß Jona nicht nur im Bauch des Fisches drei Tage und drei Nächte sollte verweilt haben und darauf von demselben sollte wieder lebendig ausgespieen sein, sondern daß er auch in diesem Zustande, noch im Leibe des Fisches, sollte einen Psalm gedichtet haben. — Für uns fragt sichs nur, ob die Schrift selbst die Erzählung des Buches Jona als einen Bericht über Thatsächliches angesehen wissen wolle. Daß dies der Fall sei, geht aus Matth. 12, 39—41 und Luk. 11, 29 bis 30 auf unwiderlegliche Weise hervor. Dies genügt uns, denn ob dann diese Thatsachen mehr oder weniger wunderbar seien, ficht uns nicht an, da unser gesamtes natürliches und geistliches Dasein auf Thatsachen beruht, denen wir nicht nachrechnen können, wir also das Dogma, daß Wunder nicht möglich seien, für eine Thorheit halten müssen.

3. Übersicht des Inhalts.

Jona wird von Jehova nach Ninive entsendet, um ihr den Untergang zu verkündigen, da ihre Bosheit zu Gott emporgestiegen sei. Der Prophet aber, welcher fürchtete, die Niniviten möchten Buße thun und Gott möchte sie ver-

schonen und er selber mit seiner Weissagung zu Schanden werden, wollte der Sendung Jehovas nicht folge leisten, verließ deshalb das Land Israel und fuhr mit einem Schiffe von Joppe gen Tarsis. Auf dem Meere erregte aber Jehova einen großen Sturm. Um zu erfahren, um wessen willen der Sturm über sie verhängt sei, warfen die Schiffsleute das Los. Dieses fiel auf Jona, welcher nun seine Schuld bekannte und die Schiffsleute aufforderte ihn ins Meer zu werfen. Diese thaten dem Jona nach seinem Worte, worauf alsbald das Meer ruhig ward. Da überfiel die heidnischen Schiffsleute Furcht vor Jehova, dem sie Opfer und Gelübde weihten (c. 1). Jehova ließ nun einen großen Fisch kommen, der den Jona verschlang; in dessen Leib war der Prophet drei Tage und drei Nächte. In dieser wunderbaren Erhaltung erkennt er Gottes Gnadenabsichten mit ihm und so kann er jetzt schon, die Errettung vorausnehmend, danken. Darnach spie der Fisch auf Jehovas Befehl ihn aus ans Land (c. 2). Nun erging ein neuer Befehl an ihn, nach Ninive zu gehen, und da er nun erkannt hatte, daß der HErr überall Macht habe, und seine Knechte seinem Willen sich nicht entziehen können, so leistete er dem Befehle ohne Zögern folge, ging nach Ninive und kündigte ihr den Untergang an. — Die Niniviten thaten auf seine Predigt Buße und wendeten durch sie den Zorn Gottes ab (3, 1—10). Über diese Langmut Gottes ward aber Jona höchst unmutig, also daß ihn der HErr mit dem **Wort** strafte: Ists **recht**, daß du dich so entrüstest (4, 1—4)? Darnach lehrte der HErr den Propheten auch mit der **That**, daß er nicht recht thue, mit Gott um sein Erbarmen über Ninive zu hadern. Den Jona reuet der Kikajon (nach jüdischer Tradition eine Ricinusstaude), der ihm seinen Schatten gab, an welchem er doch gar nichts gethan hatte, und der auch so vergänglich ist, und den HErrn sollte eine Stadt wie Ninive mit 12 Myriaden Menschen, welche nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen, und so vielen Tieren, nicht gereuen (4, 5—11)?

§ 48.

4. Amos.

1. **Amos** („Last"), ein sonst unbekannter Hirte aus Thekoa, der Sage nach aus dem Stamme Ascher. Arm und ohne Vorbildung zum prophetischen Amte (7, 14. 15), wurde er laut 7, 10 ff. zur Zeit des Jerobeam II. und Usia, näher in der Zeit zwischen 810 und 783, und zwar nach Am. 1, 1 zwei Jahre vor dem usijanischen Erdbeben, nach Bethel, dem Mittelpunkt des Kälberdienstes, entsendet, um dort das Gericht des HErrn zu verkündigen.

2. Zu seiner **Zeit** stand Samaria obenan; durch die Siege von Joas und Jerobeam II. war das Reich Israel in seinem ganzen Umfang wiederhergestellt worden, Juda aber hatte durch Joas eine schwere Demütigung erlitten (2 Kge. 14, 8—14). Dennoch hat

das stolze Reich Israel keine Zukunft; es wird um seiner Sünden und Unbußfertigkeit willen untergehen; die Hoffnung des Volkes Gottes hängt an dem jetzt freilich erniedrigten ursprünglichen Königsgeschlecht. Mit der Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids ist auch ein Wiederaufleben des Volkes verbunden zu wunderbarem und nie mehr gestörtem Glück. Dies dem Zehnstämmereich, welches unter Jerobeam II. durch sein Glück so sicher geworden, anzukündigen und zu bezeugen, ist der Zweck der Sendung unseres Propheten. — Amos, der Hirt, selber aus der ärmeren Bevölkerung, hat ein scharfes Auge für die besonderen Schäden, die er strafen soll: das gottvergessene Wohlleben der Mächtigen, die Unterdrückung der Armen; auf die religiöse Verirrung Israels kommt er mehr gelegentlich zu sprechen; er will indes weder von Israels Gottesdienst, noch von seinen heiligen Orten etwas wissen. — In seinen Reden zeigt er die objektive Haltung eines kräftigen Mannes aus dem Volk mit zurücktretendem Empfindungsleben, darin sehr unterschieden von Hosea, seinem späteren Zeitgenossen. In den Bildern, die er braucht, verleugnet er seinen Stand nicht vgl. z. B. c. 3, 12, erhebt sich aber von dem äußerlich beschränkten Gesichtskreis desselben aus zu großartigen Anschauungen. Er hat den Propheten Joël zur Voraussetzung (c. 5, 18); mit seiner Gerichtsankündigung für sämtliche im Kreis um Israel liegende Heidenvölker ist er Vorgänger der späteren Propheten. Eigentümlich ist ihm die ergreifende Weissagung einer künftigen geistlichen Theuerung. — Im neuen Testament erinnert an ihn besonders der Jakobusbrief, soweit dieser die Sache der Armen gegen ihre Unterdrücker führt, so ist es auch wohl nicht zufällig, daß gerade Jakobus unsern Propheten zitiert, Apostelgesch. c. 15, 15 ꝛc.; mit welchem Zitat zugleich der messianische Gehalt desselben ans Licht gestellt wird.

3. Den Anlaß zur Aufzeichnung seiner Reden gab dem Amos jenes Erdbeben unter Usia (vgl. 1, 1). Er sah in diesem einen Vorboten des großen Gerichtes Gottes über sein Volk und alle Völker der Erde. Das Charakteristische seiner Weissagung bezeichnet schon die jüdische Tradition als Strafandrohung über das Zehnstämmereich. Seine Schrift sollte, was er verkündigt, bleibend machen,

damit das Volk dadurch zur Buße und zur Bereitschaft für den Tag des HErrn erweckt würde.

4. Der Inhalt des Buches zerfällt in drei Hauptteile:

Titel und Überschrift des Buches (1, 1).

I. **Das Gericht über Israel (Einleitung) 1, 2—2, 16.**

Des HErrn Gericht steht gewiß vor der Thür: dies anzudeuten, läßt der Prophet vor unsern Augen ein Wetter aufsteigen und über einem Volke nach dem andern sich entladen, bis es über dem Zehnstämmereich stille steht. Und zwar trifft es drei fremde Völker: die Syrer für ihre früher begangene unerhörte Grausamkeit an den Gileaditen, welche sie unter eisernen Dreschwalzen zerfleischten und zermalmten, vgl. 2 Kön. 10, 32 ff. und 13, 7, dazu 2 Sam. 12, 31 (3—5): die Philister und Phönizier, welche judäische Gefangene an Edom überlieferten, damit sie diese weiter beförderten an Sklavenhändler aus Südarabien, vgl. Joël 4, 3 ff., 2 Chr. 21, 16 ff.; Obadja, (6—10); dann vier verwandte: die Edomiter wegen ihrer unversöhnlichen Feindschaft mit dem Brudervolk Juda, zuletzt bewiesen bei der Eroberung Jerusalems, (2 Chr. 21, 16 f. (11. 12), die Ammoniter für die Unmenschlichkeit an den Frauen der Gaditer, vgl. 2 Kön. 8, 12 (13—15), die Moabiter für die Unthat unversöhnlichen Hasses, begangen am König der Edomiter (?) (2, 1—3), die Judäer für den Abfall von Jehova, der sich als Verachtung des Gesetzes offenbart (4. 5), — bis es endlich über dem Zehnstämmereich stehen bleibt und sich furchtbar entlädt. Denn dieses ist ganz und gar vom HErrn gefallen, man erkennt es an der Bestechlichkeit der Richter, an der Unterdrückung der Armen, der Blutschande, Abgötterei und Völlerei, verbunden mit selbstsüchtiger Härte (6—8), an dem schnöden Vergessen göttlicher Wohlthat (9—12) an den versteckten Freveln wider Gottes Gesetz und prophetisches Wort (13); — dafür kommt ein Verderben über sie, dem Keiner entrinnen soll (14—16)!

II. **Die Sünden des Volkes, 3, 1—6, 14.**

Gerade weil Israel das auserwählte Volk ist, wird Jehova es strafen (3, 1—2). Jehova hat bereits sich vernehmen lassen: das Erdbeben ist das Anzeichen, daß er sich aufmachen will, zu richten und zu strafen 3—6), drum reden jetzt auch die Propheten, weil der HErr etwas vorhat (7—8). Das Gericht muß ja kommen. Die erste Ursache des Gerichts ist die Habsucht, welche kein Recht kennt. Aber was so gewonnen ist, wird der HErr ihnen wieder entreißen. Es wird gar wenig von dem Volke, nichts vom Götzendienst, nichts von ihrer Üppigkeit und Pracht überbleiben (9—15)! Die zweite Ursache des Gerichtes ist die Halsstarrigkeit. Denn die reichen Grundherren von Samarien (fetten Kühe) lassen nicht von ihrer Ungerechtigkeit, Völlerei, von dem heuchlerischen Eifer für ihren Abgott trotz der vielen offenbaren Heimsuchungen Gottes durch Hungersnot, Pestilenz, Krieg und Erdbeben (4, 1—13). Die dritte Ursache des Gerichts ist die Heilsverachtung. Der Prophet beweint Israel als ein für immer verlorenes Volk; es könnte ja leben, wenn es den HErrn suchte,

der alles vermag. Aber es weist die ab, die es strafen und beharrt in seinen Sünden der Unterdrückung und der Ungerechtigkeit; da muß ja das Gericht kommen (5, 1—17). Die letzte Ursache des Gerichtes ist die allgemeine Sicherheit. Sicher sind, die des HErrn Tag begehren und nicht bedenken, daß er ihnen ein Tag des Verderbens sein wird, die da meinen, mit Opfern Gott zu dienen, während sie das Recht beugen, obwohl Gott die Opfer von Anfang an nicht gefordert und doch das Volk erhalten hat (5, 18—27). Sicher sind auch, die den Tag des Gerichts weit von sich achten, die sich nichts darum kümmern, daß rings um sie so manches Reich schon untergegangen ist, sondern in ihrem Frevelleben fortfahren (6, 1—6). Sie werden im Verderben die ersten sein, wenn es der HErr ganz aus sein läßt mit Samarien, wenn die Leute mit dem harten, bösen Herzen die Frucht ihrer Werke ernten (v. 12. 13) und über die Sicheren und Stolzen die mächtige Zuchtrute Gottes kommt (6, 7—14).

III. **Das Ziel der Gottesgerichte oder des HErrn Heilsrat in fünf Gesichten c. 7, 1—9, 15.**

Zwei Plagen hat der HErr auf die Fürbitten des Propheten weggenommen, Heuschrecken und Dürre (vgl. 4, 7. 8 und 4, 9), jetzt aber ist seine Nachsicht zu Ende, dies der Inhalt der drei ersten Gesichte 7, 1—9). Denn man höhnt das Amos Wort, als wäre es auf Bezahlung des Königs von Juda hin, gegen Israel gesprochen, wofür er das schwerste Strafgericht ausspricht (10—17). Im vierten Gesicht sehen wir Israel reif fürs Gericht der Gefangenschaft (8, 1—3), denn es ist ein Land voll Unterdrückung (4—6): Gottes Heere werden es überfluten (7—8). Wehe kommt für das Wohlleben in Ungerechtigkeit (9—10), bis man hungert nach Gottes Wort (11—14). Im fünften Gesichte zerbricht der HErr den Altar in Bethel und vergilt den Frevel (9, 1); unentrinnbar ist das Verderben, das der HErr verhängt über sie: was seine gewaltige Hand anrührt, das ist verloren. Israel soll es darin nicht besser gehen, als anderen Völkern, es soll vor diesen keinen Vorzug haben (2—7). Doch ist's zur Sichtung, daß die Gottlosen und Frommen von einander geschieden werden (8—9). Jerobeams stolzes Reich geht unter, aber Davids Haus wird aus tiefem Verfall wieder aufgerichtet werden. Dann kommt eine Zeit, wo das Volk Gottes das Erbe seiner Feinde einnimmt und Gottes reichen Segen genießt, denn das Volk wird in sein Land wiederkehren und es wieder bauen und ewig sicher darin wohnen (10—15).

§ 49.

5. Hosea.

1. Hosea (Gotthilf), Sohn des Beeri, ein Bürger des Zehnstämmereichs (1, 1; 7, 5), weissagte unter Jerobeam II. und dessen Nachfolgern, in der Zeit zwischen 790 und 725 (vgl. 1, 4; 10, 14; 12, 2; dazu 2Kön. 17, 1 ff.), also mehr als 60 Jahre. Sein Wort galt in der Hauptsache dem Reiche Israel.

2. In der Zeit Jerobeams II. herrscht nach außen Macht, nach innen Wohlstand und das gottesdienstliche Leben zeigt eine besonders reiche Entwicklung; aber es war ein falscher Dienst, weil Abfall vom göttlichen Gebot; denn mit der Erhebung der Dynastie Jehus war keine Lossagung von der Sünde Jerobeams I. erfolgt; mehr und mehr hatte Israels Gottesverehrung heidnischen Charakter angenommen. So trug das Volk trotz dieser Blüte doch den Keim des Verderbens in sich. Dieses Verderben offenbarte sich in seiner ganzen Tiefe nach Jerobeams II. Tod und nach dem Untergang des Hauses Jehu, als Aufruhr, Verschwörung und Königsmord das israelitische Staatswesen zerrüttete und das innerlich haltlose Volk bald bei dieser, bald bei jener Weltmacht Hilfe suchte, statt daß es in dem Abfall von seinem Gott die Ursache seines Unglücks erkannt hätte. So war die Verwerfung und die Wegführung in die assyr. Gefangenschaft das unausbleibliche Ende. Diesen Zeitverhältnissen entspricht die Verkündigung des Hosea. Unter Jerobeam hielt er dem Volke seine Sünde vor und rief das abtrünnige Israel zur Umkehr (c. 1—3). Nach dem Untergang des Hauses Jehu aber, als die Sünde bis zum Übermaß sich steigerte, verkündigte er dem verderbten Geschlecht das unaufhaltsame gänzliche Gericht, daß nur denen Rettung übrig läßt, welche durch dasselbe sich zur Buße treiben lassen (c. 4—14).

Hosea bildet eine Ergänzung zu Amos, indem er hauptsächlich den religiösen Grundschaden Israels ins Auge faßt, seinen Kälberdienst und den gesamten inneren Abfall von seinem Gott (c. 8, 4). Einen schroffen Gegensatz bildet in Israel die Außenseite mit dem inneren Wesen, der gottesdienstliche Eifer mit der inneren Untreue, der äußere Anschein blühender Gesundheit mit innerlich vorhandenem Verderben. Der Prophet läßt sich nicht täuschen; unerbittlich deckt er das wahre Wesen des Volkes auf. Dies gibt seiner Rede etwas scharfes, einschneidendes. Es geht ihm die Kränkung und Beleidigung Gottes zu Herzen; auf der anderen Seite aber auch das Unglück, dem sein Volk zutreibt; doch waltet über dem Geschick desselben ein Ratschluß göttlicher Liebe und Treue. Fürs Erste freilich wird die unverbesserliche Ehebrecherin verstoßen und von Gottes Seite jede Bethätigung des Bundesverhältnisses

suspendiert; ist aber Israel im Elend zur Einsicht gekommen, so wird Gott es wieder liebreich zu sich rufen, um sich in Gerechtigkeit und Glauben ewig ihm zu verloben. Infolge dieser seligen Aussicht kann Schelten, Drohen und die Klage über den unvermeidlichen Untergang der gegenwärtigen Herrlichkeit sich wandeln in ernste Aufforderung zur Bekehrung. — Auch der Kontrast, den in Israels Geschichte die Gegenwart mit der Zukunft bildet, wird vom Propheten lebhaft gefühlt; dies kommt zum Ausdruck z. B. in der unvermittelten Nebeneinanderstellung in c. 1, 1—9 und c. 1, 10—11; überhaupt ist der Prophet kein Freund langer Überleitungen; unvermittelt tritt bei ihm eins an das andere, seine Schreibweise ist kurz, inhaltsschwer, tief. Er lebt in der heiligen Geschichte wie kein anderer seiner Berufsgenossen; von dem Sündenfall Adams bis zum Abfall Israels vom Hause David unter Jerobeam I. und dem Kälberdienst desselben (c. 3, 5 und 5, 11), ja bis zur Zeit des Elias und Elisa (c. 13, 1 ꝛc.) steht ihm dieselbe vor Augen und wird unablässig verwendet, besonders die Geschichte der Patriarchen und der Richterzeit. Hosea ist ein Zeuge für das frühe Vorhandensein der ganzen in den biblischen Geschichtsbüchern vorhandenen Geschichtsdarstellung. Er ist original in der Auffassung des Verhältnisses Gottes zu Israel unter dem Gesichtspunkt des Ehebundes; seine tiefe innerliche Anschauungs- und Empfindungsweise kommt darin recht zum Ausdruck; er hat damit einen Ton angeschlagen, der durch die ganze spätere heilige Litteratur nachklingt, von Jeremia und Ezechiel an bis zur Offenbarung St. Johannis.

3. Im einzelnen stellt sich der Inhalt des Buches dar, wie folgt:

I. **Israel, die Abtrünnige, wird eingeladen, zu ihrem Eheherrn (Jehova) zurückzukehren c. 1—3.**

c. 1. Das Zeichen. Hosea nimmt auf Gottes Befehl ein Weib, das die eheliche Treue bricht und ihm Kinder des Ehebruchs gebiert, damit er durch seine Ehe das Verhältnis Israels zu Jehova vor Augen stelle.*) Seinen Kin-

*) In welchem Sinne der Befehl Jehovahs an Hosea zu fassen, ist streitig. Man faßt ihn entweder so, daß Hosea ihn wirklich ausführen mußte, oder so, daß er für ihn nur die Bedeutung einer Allegorie hatte. Der Wortlaut des ganzen Kapitels spricht für die erstere Fassung, und es wird v. Orelli (Die altt. Weissagung S. 257) beizustimmen sein, wenn er es für das wahrscheinlichste erklärt, Hosea habe das Unglück der Untreue seines Weibes wirklich erlebt und hinterher erkannt, daß er, der Prophet und Vertreter Jehovas, nach Gottes

dern muß er Namen geben, welche dem Volke Zeichen sind für die Früchte seines Ehebruchs. Die erste Frucht des Abfalls für Israel wird der Untergang des Königshauses sein: da, wo der Urahn gesündigt (2 Kön. 9, 27; 10, 14; 10, 11), werden die Enkel büßen. Die zweite Frucht ist die Hingabe des Zehnstämmereichs in Feindeshand gegenüber dem Reiche Juda, das durch Gottes Wundermacht errettet werden wird (vgl. Jes. 37. Am. 9, 10 ff.). Die letzte Frucht ist die Verstoßung, d. i. die Aufhebung des eingegangenen Bundes in der Zeit des Exils; doch ist diese Aufhebung des Bundes nicht für alle Zeit und wendet sich schließlich in Gnade und neuen Segen (1, 3—11). — Nun folgt in c. 2 auf die symbolische Thatsache die Deutung. Hier redet der HErr selbst, und zwar zu den Bekehrten. Diese sollen die Bußfertigen im Volke trösten (2, 1) ihre Mutter aber, die abgefallene Volksgemeinde, zurecht weisen, damit sie ihr ehebrecherisches Wesen lasse, weil der HErr ihr sonst alle Gnaden entziehen und ihre Kinder verstoßen werde (2—4). Ihr Ehebruch ist ihr Götzendienst: daß sie den Götzen zuschreibt, was ihr doch Jehova gegeben hat (5). Der HErr will das Volk vom Götzendienst heilen: sie sollen durch ihren Götzendienst in so bittere Not kommen, daß sie mit ihren Götzen ganz zu schanden werden und ihnen die Sehnsucht nach dem verlassenen Gott kommen muß (6—13). Wenn es so weit ist, dann wird der HErr sie allein nehmen (im Exil) und sie wieder zu sich bekehren (14); dann kommt neue Gnade für Zorn und Israel gehört wieder seinem Gotte (15—17); der HErr wird es segnen und schirmen (18) und sich mit ihm zum ewigen Bunde verbinden, indem er die Unbußfertigen im Gericht ausscheidet, die Bußfertigen begnadigt (19 f.): da soll von Gottes Seite eitel Segen ausgehen, von des Volkes Seite eitel anbetende Hingabe an seinen Gott stattfinden (21—23). — In c. 3 sagt endlich der Prophet, daß die dem HErrn zu künftiger Ehe bestimmte Braut (Israel) lange Zeit (im Exil) einsam und von allem verlassen sein wird, was ihr als Volk Gottes eignete, bis sie in heiliger Sehnsucht den HErrn und seinen Gesalbten suchen wird.

II. **Die Verkündigung des göttlichen Gerichts und seines Ausgangs** c. 4—14.

1. Der Vorhalt der Sünden und der letzte Versuch, das Volk zur Buße zu bewegen c. 4—6.

Der HErr hält dem Volk seinen Bundesbruch vor, das Volk achtet weder Gottes, noch seines Nächsten, daher die vielen Heimsuchungen; und man darf doch niemand sein Unrecht sagen: darum sollen aber auch alle fallen (4, 1—5). Die Hauptsünde ist, daß sie Gottes vergessen — darum verleugnet er fortan auch sie; auch die Priester (8) sind gottvergessen und freveln, darum vergißt Gott sie alle und nimmt seinen Segen von ihnen (6—11). Derweilen sie Gott vergessen gehen sie den Göttern und ihrem wollüstigen Kulte nach; zur Strafe folgt eine allgemeine Auflösung der Zucht und Sitte in dem sonst sittenreinen

---

Willen jene unglückliche Wahl treffen mußte, um durch sein häusliches Mißgeschick, das nur zu sehr des Volkes Aufmerksamkeit auf sich zog, diesem einen Spiegel vor die Augen halten zu können, in dem es erkennen sollte, wie es zum HErrn und wie der HErr zu ihm stehe.

Volke (12—14). Möchte wenigstens Juda sich rein halten und nicht in Israels Sünde und Verderben sich hinreißen lassen (15—19)! — Der HErr wendet sich besonders an die Priester, an das Haus Israels, d. h. die Volkshäupter, und an den König; sie alle verführen das Volk, als ob ihre vielen Opfer ihnen helfen müßten: aber diese Opfer rühren Gott nicht; Israel ist doch eine Hure, d. i. eine abtrünnige Gemeinde, von welcher denn auch der HErr sich abgewandt hat (5, 1—6). Anstatt dem HErrn zieht man die Kinder den Götzen auf. Dabei feiert man doch den Neumond, aber die Festfreude soll zu Kriegslärm werden, wenn der Feind kommt und das Land verheert (7—9). Auch die Fürsten Judas schmälern Gottes Ehre (10), wie Israel, das nach Jerobeams Gebot fortwandelt (11). Beiden droht gleiches Verderben, von dem sie niemand rettet: in der Not erst werden sie sich bekehren (12—15). Wenn es sich bekehrte, würde es wieder heil (6, 1—3). Aber ihre Bekehrung ist Schein (4), sie bedürfen scharfer Zucht (5) diese Heuchler, diese Abtrünnigen, diese Übelthäter, diese Unreinen (6—10), bis endlich in Juda durch Gericht hindurch das Heil anbrechen wird (11).

2. Das Gericht über das unheilbare Volk c. 7—10. [Wohl aus der Zeit, als Assur schon im Lande stand.]

Die prophetische Predigt, welche heilen soll, offenbart erst den ganzen Schaden, besonders wie unwahrhaftig das Volk ist (7, 1). Unverbesserlich üben sie ihre Bosheit (2). Besonders tritt ihr Verderben in ihrer Treulosigkeit gegen den König hervor; sie schmeicheln dem König (3), während sie, die Ehebrecher, die Gott und Menschen die Treue brechen, gleichzeitig sich verschwören, ihn zu töten und zu geeigneter Stunde auf den Wink ihres Hauptes, z. B. Pekah, die Greuelthat vollbringen (4—7). Eine zweite Hauptsünde Israels ist die trotz der schwersten Erfahrungen immer wieder hervorbrechende Lust zum Anschluß an die Weltmächte. Sie haben ihr Herz von Gott gewendet; ohne Vertrauen (13) oder nur um Korn und Most beten sie, und nur scheinbar bekehren sie sich (8—16). — Das Gericht zieht heran über das abfällige Volk, das sich selber Könige und Götter setzt (8, 1—4), das Gott erzürnt, weil es ihn unter dem Bilde des Kalbes anbetet (5—7), das anstatt zu dem HErrn zu Assur um Hilfe geht, der aber anstatt zu helfen, das Volk sehr schwächen wird (8—10), das Abgötterei treibt und statt Gehorsam Opfer geben will (11—13), das sein Vertrauen gleich Juda auf Falsches setzt und dadurch zu schanden wird (14). — Das Volk schreibt seine Ernten den Göttern zu, dafür wird es hungern müssen, damit es wisse, wer die Ernte gibt, ja es muß das Land Jehovas wieder verlassen, in die Knechtschaft gehen und Trauerbrot essen, und sein Land wird eine Wüste (9, 1—6). Die Vergeltung muß kommen von wegen der vielen falschen Propheten und weil Ephraim, anstatt die andern Stämme zu weisen, sie verführt zu Greuelthaten, wie die Gibeas (Richt. 19 ff.) (7—9). Israel, dem HErrn einst so lieb, hat sich dem Baal ergeben und ist unrein geworden; deshalb entweicht von ihm (wie ein Vogel) aller Gottessegen: das Land wird öde und einsam (10—14). Um ihres Götzendienstes und grundverderbten (unheilbaren) Wesens willen stößt sie Gott hinaus aus seinem Lande unter die Heiden

(15—17). Israel hat seinen Wohlstand zur Stiftung vieler Götzenaltäre gemißbraucht: aber der HErr wird ihre Altäre zerbrechen. Ihr Königtum, auf das Israel einst so großen Wert legte (1 Sam. 8, 5, c. 12, 13 ꝛc.), wird sie nicht schützen: ihr treuloses, bundbrüchiges Wesen (2 Kön. 17, 4?) wuchert und treibt als unheilvolle Frucht ihr Verderben (durch Assur) hervor (10, 1—4). Der Götze von Bethel wird unter Samariens Wehklagen nach Assur geschleppt; wie werden sie da zu schanden und sich schämen, wenn Bethel nun wüste liegt (5—8)! Israel ist schlecht wie zu Gibeas Zeit, aber seine Strafe wird jetzt eine schwerere sein, wenn das Gericht für den Abfall vom HErrn und vom Hause Davids (?) durch Assur folgt (9—10). — Ephraim, das die Freiheit liebt, wird nun unterjochet: es erntet die Frucht seiner Werke, denn was Salmanassar jüngst zu Arbeel that, das wird er jetzt bald mit Bethel thun: das Ende ist nun da (11—15)!

3. Der Ausgang des göttlichen Strafgerichts c. 11—14.

Der HErr hat Israel aus Ägypten erlöst, gnädig geleitet, aber doch nur Ungehorsam erfahren und deshalb das Volk Assur übergeben müssen (11, 1—5). Das Schwert des Feindes wird nun kommen, das alles vernichtet, worauf das Volk sich verläßt: aber gänzlich vertilgen will der HErr sein Volk nicht, sondern am Ende es mit Macht erlösen und wieder herstellen (6—11). — Israel ist treulos gegen Gott und die fremden Mächte, auch Juda bricht die Treue, dafür kommt die Vergeltung (12, 1—3). Israel sollte wie der Erzvater Jakob sich vom Unrecht bekehren und durch ernstliche Buße mit Gott um sein Erbarmen ringen (4—7). Aber das Volk hat Kanaans Art und betrügt gerne: sein böses Treiben weiß es mit dem Schein der Rechtlichkeit zu umkleiden (8—9). Aber der HErr läßt sich nicht betrügen; das Volk wird wieder hinausgestoßen werden müssen in die Wüste (die Hütten), wie die Propheten ihm jetzt verkünden (10—12). Wie treulich war Jehova mit Jakobs Samen, wie untreu dieser; dafür kommt jetzt die Vergeltung (13 ff.). Ephraims Sünde hat schon einmal seine Macht völlig zu Boden geworfen (2 Kön. 14, 8—14 vgl. 1 Kön. 19, 15—17) trotzdem sündigen sie weiter: um ihre Abgötterei wird sie der HErr wegfegen aus dem Lande (13, 1—3). Gottes Güte machte das Volk übermütig: nun wird Gott ihr Feind, sie zu verzehren (4—9): Könige und Richter helfen nicht, sie werden hingerafft (10—11). Die Strafe ist unwiderruflich. Doch ist sie das Geburtsweh eines neuen Lebens: je eher sich Ephraim bekehrt, desto eher wird sein neues Leben offenbart, denn den HErrn gereuen seine Verheißungen nicht, nur für jetzt muß Ephraim eingehen in den Tod (12—15). Samariens Untergang ist also beschlossen und wie schrecklich wird er sein (14, 1)! Das soll Israel zur Buße bewegen und zu ernster Besserung (2—4). Jehova wird den Bußfertigen wieder gnädig sein (5). Das Volk soll wieder wachsen und einen guten Namen haben; seine Gefangenen sollen ins Land zurückkehren, sich mehren, Glück und Ehre genießen (6—8). Des Götzendienstes gedenkt Jehova dann nicht mehr, er leitet und beschirmt Israel, er

macht es fruchtbar (9). War doch auf diese Lockungen des HErrn merkte und sich retten ließe (10)!

§ 50.

6. Micha.

1. Micha (Wer ist wie der HErr?) aus Maresa (Moreset) im südwestlichen Juda, weissagte unter Jotham, Ahas und Hiskia. Zur Zeit seines Auftretens stand nach c. 1, 6 Samaria noch, das im 6. Jahr Hiskias unterging. Nach Jerem. 26, 18 entfaltete er in der Zeit dieses letzteren Königs eine gewaltige gesegnete Wirksamkeit.

2. Jothams Zeit war verhältnismäßig eine noch glücklichere und frömmere; aber letzteres mehr zum Schein, als in Wahrheit. Daher gewann die Heidenpartei nach Jothams Tode unter Ahas ohne Mühe die Oberhand; Baals- und Molochsdienst, Abgötterei aller Art gingen bald im Schwang, der Tempel wurde geschlossen. Als dann Hiskia zur Regierung kam, konnte er nur schwer durchdringen mit seiner Reformation. Insonderheit mangelte es aber an der Besserung der inneren Verhältnisse, die Gewaltigen mißbrauchten ihre Macht zur Selbstbereicherung und Unterdrückung, den Inhabern der verschiedenen Ämter war in der Ausrichtung derselben nicht des Volkes Wohl sondern der eigene Vorteil das oberste Gesetz; von einem göttlichen Gericht, das durch solches Treiben herausgefordert wurde, wollte man nichts wissen; man sei ja Gottes Volk. — Das Zehnstämmereich hinwiederum beharrte trotz des mannigfachen inneren und äußeren Unglücks, das nach dem Untergang der Dynastie Jehus über dasselbe gekommen war, in seiner Unbußfertigkeit. Deshalb wird — so weissagt der Prophet — Samaria untergehen; aber auch Jerusalem ist in den Augen des HErrn nicht die erwählte, sondern die schlimmste der ungesetzlichen Kultusstätten Judas; darum wird der Tempelberg zur wilden Höhe werden. Das Volk Jerusalems aber muß in die Gefangenschaft. Dortselbst muß das Volk des HErrn erst die äußerste Drangsal durchmachen, bevor der HErr in seiner Barmherzigkeit und Treue wider die ungöttliche Feindschaft der Heidenwelt zu Gunsten seines Volkes einschreitet und dasselbe aus tiefster Erniedrigung zu der ihm von Anfang an zugedachten und verheißenen hohen Bestimmung: Mittelpunkt der Völkerwelt,

Quellpunkt des geistlichen Segens für die Völker zu werden durch eine majestätische That der Erlösung erhebt, eine Gnade, an der auch die Überreste der 10 Stämme Anteil haben werden.

3. Das Buch Michas enthält so viel Anklänge an Jesaja, daß man seinen Verfasser den kleineren Zwillingsbruder seines großen Zeitgenossen nennen könnte; sein Buch ist im wesentlichen eine kurze Zusammenfassung der vom Ergehen des Reiches Juda handelnden Reden Jesajas; die Heidenvölker zieht er im Unterschied von dem universalen, so zu sagen kosmopolitischen Jesaja nicht in den Kreis seiner Betrachtung; das eigene Volk nimmt sein ganzes Interesse in Anspruch (vergleiche c. 4, 5; 7, 14); auf diesem also beschränkten Gebiet aber berührt er sich nahe mit Jesaja. Nicht bloß die Weissagung vom Friedensreich Jes. 2 kehrt bei Micha wieder, sondern auch die von der babylonischen Gefangenschaft vgl. Micha c. 4, 9 2c. und der Errettung aus derselben, vgl. c. 4, 13 mit Jes. 41, 14—16. Der Schilderung des gegenwärtigen Verderbens bei Micha entspricht Jes. 5. An Jes. 59, 1—8 erinnert Micha 7, 1—6 u. s. w. Doch lehnt sich Micha an Jesaja nicht bloß an, er ergänzt ihn auch, indem er die Geburtsstadt des Immanuel nennt, vgl. c. 5, 1 mit Jes. c. 7, 14. Während im 2. Teil Jesajas vielfach das Verlangen nach Befreiung und Errettung der unter der auferlegten Trübsalslast fast erliegenden Gemeinde Gottes hervortritt, zeigt Micha c. 7, 8 2c. dieselbe, wie sie im Bewußtsein ihrer Schuld willig und entschlossen im Vertrauen auf ihren Gott die wohlverdienten Strafen auf sich nimmt. In der Vergebung der Sünden sieht auch Micha die Möglichkeit der Rettung; wie dieselbe zu stande kommt, sagt er nicht, wenn er auch den künftigen Erretter seinen Lauf in tiefster Erniedrigung anheben sieht (c. 5, 1). Er faßt nicht die Versöhnung selber ins Auge, sondern mehr den Segen und Gewinn, den dieselbe dem Volkstum Israels schließlich (durch die zweite Zukunft des HErrn) bringen wird.

Man hat c. 6 und 7 unserm Propheten abgesprochen. Der Abschnitt sagt, auf welche Weise das drohende Unglück vermieden werden könnte, nämlich durch Gehorsam gegen das Wort des HErrn; da aber der Ruf des HErrn zur Besserung ungehört verhallt, so muß das gedrohte Strafgericht schließlich zum Schrecken der Nichts-

ahnenden eintreten. Für den dadurch zur Einsicht gebrachten Überrest gilt es dann, in Geduld und Ergebung den Zorn des HErrn zu tragen und mit geduldigem Hoffen auf den Tag der Erlösung zu warten. Da solche Unterweisung ein notwendiges Stück der prophetischen Predigt ist, dieselbe aber in der Mahnung des 10. Verses im 4. Kap. nur ganz kurz angedeutet ist, so hieße diese Rede dem Propheten absprechen, ein organisches Ganzes verstümmeln. — Michas Weissagung ist übrigens mit der Geschichte der Geburt des HErrn in Bethlehem unzertrennlich verknüpft.

4. Das prophetische Buch zerfällt in drei Teile.

Titel und Überschrift des Buches 1, 1.

I. **Die Drohung 1, 2—c. 3.**

1. Das Gericht. Der HErr wird vom Himmel, seinem Wohnsitze, zur Erde herniedersteigen als ein verzehrendes Feuer, durch welches alles zerschmilzt (1, 2—4). Er kommt zum Gericht über Israels und Judas Sünde, die wieder ihren Quell in den Sünden Samariens und Jerusalems hat; deshalb ist ihre, und zwar zunächst Samariens, des zum Gericht reifsten, Verwüstung das nächste Ziel des göttlichen Gerichts (5—8). Aber Samariens Schicksal trifft auch Jerusalem (9). Klagt das Unglück nicht den Fremden, sagt Micha, beweint's unter euch (10)! Nun beklagt er selbst das Geschick der Nachbarstädte Maresas: ihre Kinder ziehen fort in die Gefangenschaft unter der Wehklage ihrer gemeinsamen Mutter, des Landes Juda (11—16).

2. Die Ursachen dieses Gerichts sind die Habsucht der Reichen und Mächtigen in Jerusalem: zur Vergeltung sollen sie jetzt und für alle Zeit alles verlieren (2, 1—5), und die Verstockung gegen das Prophetenwort, das sie nicht tragen wollen und doch durch die Unterdrückung der Armen längst verdient haben (6—10). Auch Micha kann Gutes verkündigen und nicht bloß Böses, aber dieses Gute ist nicht Sinnenlust, sondern — die einstige Erlösung aus der Gefangenschaft, in die das sündige Volk jetzt wandern muß (11—13). Insonderheit straft er die ungerechten und unbarmherzigen Richter; sie werden zur Strafe in der Zeit der Not ohne Erbarmen bleiben (3, 1—4), und die mit ihnen verbündeten falschen Propheten, die um schändlichen Lohnes willen das Volk sicher machen und so ins Verderben stürzen, wie werden sie zu schanden werden (5—8)! Die ungerechten Richter berauben das Volk, um vom Raube glänzende Bauten aufzuführen (9—10). Ja alle, die das Volk leiten, sind grundverderbt, feil und dabei voll Sicherheit: darum wird Zion, Jerusalem, ja selbst der Tempel von Grund aus zerstört (11—12)!

II. **Gottes Heilsratschluß mit seinem Volk. — Gottes Volk und die Völkerwelt 4, 1—5, 14.**

1. Doch so tief nun Zion erniedrigt wird, so hoch wird es einst erhöhet: denn es soll ein Mittelpunkt der Völker werden, welche von Zion Be-

lehrung holen, wie sie vor Gott wandeln sollen, und infolge dieser Belehrung unter sich Frieden schließen (4, 1—4). Israel wird dann fest und treu zu seinem Gott halten. Die Völker erkennen dann, wer der wahre Gott ist (5). Das zerstreute, elende Gottesvolk aber wird heimkehren und herrlich wiederhergestellt (6—7), ebenso wie die alte davidische Herrschaft auf Zion erneuert wird (8).

2. Das Volk, dem seine Fürsten und Ratgeber nun nicht mehr helfen werden, muß zwar um seiner Sünde willen in die Verbannung nach Babel, aber nicht — wie die Völker, die Gottes Ratschluß nicht kennen, meinen — zu ewigem Verderben. Über die feindlichen Völker wird vielmehr das Gericht ergehen, Gottes Volk aber wird zuletzt heimgeführt werden zum Triumphe über die Heiden, wenn gleich jetzt über Jerusalem das Gericht ergehen muß (9—14).

3. Dem Könige droht Erniedrigung und Schmach, aber aus der Niedrigkeit des davidischen Königshauses geht der ewige König Israels hervor. Zions Leiden sind die Wehen der Geburt des großen zukünftigen Königs. Dieser wird sein Volk sammeln, weiden und schirmen vor Assurs Gewalt (5, 1—5). Gottes Volk wird unter den Heiden ein Segen sein (6), stark in dem HErrn, mächtig, unantastbar, siegreich (7—8), gereinigt von widergöttlichem Wesen, dem der HErr überhaupt auf der Welt ein Ende gemacht hat (9—14).

III. **Der rechte Heilsweg 6, 1—7, 20.**

1. Die Bußermahnung. Micha ruft die Berge und Hügel, die Grundfesten der Erde zu Zeugen des Rechtsstreites auf, den jetzt Jehova mit Israel beginnt (6, 1—2). Warum ist Israel so undankbar für die großen Gottesgnaden, die es empfangen hat (3—5)? Das Volk antwortet: Was sollen wir thun? Der Prophet sagt, nicht Opfer, sondern Gerechtigkeit gegen den Armen, Liebe zum Nächsten, Demut vor dem HErrn will der HErr (6—8), ungerechtes Wesen aber haßt er, und um dieses Wesens willen kommt jetzt das Gericht, in welchem alles ungerecht erworbene Gut zu Grunde gehen soll (9—16).

2. Das Bußgebet. Der Prophet wehklagt über die Unterdrückung und die Treulosigkeit, die allgemeine Auflösung aller Bande der Liebe, die im Volk so allgemein gefunden wird (7, 1—6). Dafür muß nun das Volk, in dessen Namen Micha spricht, Gottes Zorn empfinden, aber das seine Schuld bereitwillig anerkennende Zion wird aus seinem tiefsten Fall wieder auferstehen, während seine Feindin dann wird erniedrigt werden (7—10). Der HErr verkündigt nun selbst den Wiederaufbau der zerstörten Gottesstadt in Herrlichkeit und Weitschaft: zu ihr kommen sie dann aus weitester Ferne (11—13)! Der Prophet bittet v. 14, der HErr wolle Israel sein gutes Erbe wieder geben, der HErr antwortet v. 15—17 und verheißt, er wolle Israel mit Macht erlösen, die Heiden sollen gedemütigt werden. — Nun schließt der Prophet mit dem Preis der Sünde vergebenden Barmherzigkeit und der Bundestreue Gottes (18—20).

§ 51.

7. Nahum.

Nach jüdischer Überlieferung weissagte Nahum (Tröster) aus

Elkosch in Galiläa zur Zeit des Königs Manasse (698—643 vor Chr.), auf diese Zeit führt auch die c. 3 erwähnte Eroberung von No-Amon, welche a. 664 durch die Assyrer stattfand. Nahums Beruf war es, dem durch neuerliche Machtentfaltung des assyr. Weltreichs (vgl. 2 Chron. 33, 11) geängsteten Gottesvolk Trost zu bringen, daß nämlich ein Angriff, wie der Sanheribs, sich nicht mehr wiederholen werde und der übermütigen assyrischen Weltmacht, sonderlich der Weltstadt Ninive, den Untergang anzukündigen, der um 606 nach längerer Kriegsnot (seit 623) durch Cyaxares von Medien erfolgt ist. Schrecklich hat sich bisher die assyr. Macht den Völkern erwiesen, wo sie auftrat; aber schrecklicher ist Jehova, wenn er sich aufmacht, seinen Feinden zu vergelten; denn jetzt sucht er die Versündigung Ninives heim und macht ihm den Garaus; Juda aber darf erfahren, daß es nicht umsonst auf seinen Gott traut. Dies der Hauptinhalt unseres mit gewaltiger Kraft der Schilderung geschriebenen Weissagungsbuches. — Das weltgeschichtliche Ereignis der Zerstörung Ninives führt der Prophet auf den Gott des unscheinbaren Reiches Juda zurück, vgl. Jes. 43, 14. — Nahum berührt sich mit Jesaja (in seinen Weissagungen über Babel und sonst), desgleichen mit Jerem. c. 50—51; mit seiner Schilderung des buhlerischen Charakters der Weltstadt hat er Offenb. c. 17 zum Vorbild gedient.

Seinen Beruf vollbringt Nahum in dreifacher Weise. c. 1 verkündigt er, wie der HErr, der eifrige, der den Feinden des Volkes Gottes ihre Unthaten vergelten will, der Allgewaltige, vor dessen Zorn alles vergeht, über Ninive kommt (1, 2—9). Jerusalem wird nicht noch einmal wie von Sanherib geängstigt werden: denn plötzlich und rettungslos werden die Assyrer weggerafft; ihr Rat wird zu nichte, Israel wird von Assur erlöst, dessen Herrscher aber ausgerottet samt seinem Götzendienst (10—14). — c. 2 verkündet der Prophet Juda die fröhliche Botschaft vom Untergang seines Feindes (1), sodann wendet er sich v. 2 an Ninive und weissagt ihr, daß der Eroberer (Meder und Chaldäer) wider sie heraufziehen werde, durch den der HErr Ninive seine Übelthat am Volke Gottes vergelten wolle, denn der Eroberer wird sie von Grund aus vertilgen (2—3). Dieser Eroberer kommt furchtbar gerüstet: Ninives Bundesgenossen fallen durch seine Gewalt, und Ninive wird erobert (4—7). Die menschenreiche Stadt wird ganz entleert, alles wird weggeführt oder flieht (8—9); was die Niniviten aus aller Welt in ihre Stadt wie in eine Höhle zusammengeschleppt, das plündern die Eroberer rein aus (10—13). Ninives Gewaltthat hat ein Ende (14). — c. 3. Das Gericht hat Ninive verdient

durch seine Buhlerei, indem sie alle Völker der Welt durch die Augen- und Fleischeslust, die die Weltstadt ihnen bot, an sich gekettet hat (1—4); die Buhle wird nun zu schanden vor den Völkern, indem der HErr zeigt, was übrig bleibt, wenn die Augen- und Fleischeslust von Ninive weggethan wird, nämlich eine Wüstenei, vor der jedem graut (5—7). Es wird Ninive seine Macht so wenig helfen, als No-Amon, d. i. Theben in Oberägypten, der stark befestigten und von Hilfsvölkern unterstützten Stadt; wie dieses, so wird Ninive doch untergehen, wenn die Zeit da ist und alle Verteidigungsanstalten werden Ninive nichts helfen (8—15). Zur Zeit der schrecklichen Katastrophe sind die Handelsleute, die zu Ninive standen, und die Hilfsvölker verschwunden, die Gewaltigen geschlagen, das Volk zerstreut: niemand wird das Verderben aufhalten (16—18). Wie werden sich die Völker freuen, wenn sie der Drängerin los sind (19)!

§ 52.
8. Habakuk.

1. **Habakuk** (d. h. Umarmung, Luther: der Herzer d. h. der Herzende war nach 4, 19*) ein Levit; daneben hatte er den Beruf eines Propheten (1, 1).

2. Die **Zeit** Habakuks setzt die talmudische Überlieferung in die letzten Jahre des Königs Manasse (vgl. 2 Kön. 21, 10 ff.; 2 Chr. 33, 18). Aus Hab. 1, 5 aber, wo der Prophet sagt, daß noch in den Lebzeiten derer, die er anredet, der Chaldäer über Jerusalem kommen werde, ist zu schließen, daß er nicht vor der Regierungszeit des Königs Josia (642—611) geweissagt habe. Seit dem Jahr 625 ging es mit dem assyr. Reich abwärts; die Babylonier (samt den Medern) traten hervor. Die Generation, der er weissagte, konnte also noch den Angriff der Chaldäer erleben. An die Zeit Jojakims (609—598) zu denken verbietet c. 1, 5; denn zu dessen Zeit war ein Vordringen der Chaldäer etwas sehr Wahrscheinliches.

3. **Zweck des Buches.** Zur Zeit des Propheten war der Gottesdienst wiederhergestellt, und es gab wieder Fromme; aber sie konnten den Gottlosen gegenüber nicht mehr durchdringen (1, 2—4). Das Verderben, sonderlich der Frevel und die Gewaltthat war ge-

---

*) Da sagt er: „dem Vorsänger auf *meinem* Saitenspiel" und daraus schließt man, daß er amtlich — als Sänger — beim Tempeldienst beschäftigt war.

blieben und nahm immer mehr überhand. Als sich nun zugleich neben der zerfallenden assyrischen die neue chaldäische Macht erhob, so offenbarte der HErr dem Propheten, daß sie zur Zuchtrute für das verderbte Juda bestimmt sei, und Habakuk hatte den schmerzlichen Auftrag, dies seinem Volke anzukündigen. Doch war es nicht sein eigentlicher Hauptberuf, das Volk zu strafen, sondern er sollte die Frommen seines Volkes trösten über den Ausgang der Trübsal, die um der Gottlosen willen hereinbrechen wird. c. 2 ist der Kern des Buches und dieses ist also eine Trostschrift, die den Sturz des chaldäischen Weltreichs verkünden soll.

4. Die Eigentümlichkeit Habakuks wird durch den alten Spruch gut bezeichnet, der da sagt, daß er klage, bete und tröste, letzteres mit dem Trost, den er von Gott sich erbeten hat. Was ihn aufregt, ist die Herrschaft der Gewaltthat in der Welt. So unerträglich auch der Zustand ist, daß die Menschenwelt dem Willkürregiment eines Menschen schutzlos sich preisgegeben sehen muß, so bleibt doch für das einzelne Glied seines Volkes, dessen Sache er vor Gott führt, nichts anderes übrig, als im festen Vertrauen auf Gott geduldig das Kommen der geweissagten Hilfe zu erwarten. Er selber aber, der Prophet, erhebt sich in der Kraft des Glaubens aus dem gegenwärtigen Elend und feiert schon jetzt in einem erhabenen Lied die künftige Errettung. — Im Buch des Propheten wechselt klagende Bitte mit göttlicher Antwort. Er erinnert an Jesaja (c. 13 und 14. auch c. 21, 1—10 u. s. w.); sein Buch ist ein Gegenstück zu Nahum, weil wesentlich Weissagung des Sturzes des tyrannischen Weltherrschers; von Jeremia unterscheidet er sich, indem er an der chaldäischen Drangsal mehr die Verschuldung des Chaldäers, als dessen göttliche Sendung zur Züchtigung hervorhebt. Für das neue Testament kommt er durch c. 2, 4 in Betracht, insofern er den Glauben als Weg zum Heil bezeichnet, eine Stelle, die besonders St. Paulus Röm. 1, 17 ꝛc. verwertet hat.

1. Des Chaldäers Sendung. c. 1. Der Prophet wehklagt vor Jehova, um endliche Abhilfe bittend, über selbsterfahrenen Frevel und das ihn umgebende Verderben (2—4). Der HErr antwortet ihm und dem ganzen Volke: Ein erstaunliches, außerordentliches Gotteswerk ist seinem Vollzuge nahe: wie die Sünde des Volks, so wird das nahe Strafgericht sein. Die Vollstrecker des-

selben sind die Chaldäer, das unaufhaltsam vorwärtseilende, unerbittlich tyrannische Eroberungsvolk (5—11). Der Prophet, der im Geist den Chaldäer bis zur äußersten Selbstvermessenheit schonungslos morden und erobern sieht, fragt, ob Gott, der doch sein Volk nicht untergehen lassen könne, dem Chaldäer, der sein Werkzeug ist, aber die eigene Macht zu seinem Gott erhebt, nicht bald ein Ziel setzen werde (12—17)?

2. Der Untergang des Chaldäers. c. 2. Der Seher, der mit gespannter Aufmerksamkeit auf die in seinem Innern zu vernehmende Antwort Gottes harrt, empfängt sie mit dem Befehl, sie aufzuzeichnen, weil sie erst künftig in Erfüllung gehen wird (1—3). Während der Gerechte durch seinen Glauben erhalten wird, wird der aufgeblasene Chaldäer, der trunkene, hochmütige, unersättlich habgierige Welteroberer, zuletzt den unterjochten Völkern ein Gegenstand einstimmig triumphierenden Spottes (4—6a). Wehe über den Chaldäer, der die Völker beraubt hat, er selbst wird den Völkern zum Raube werden (6b—8); wehe dem gewinnsüchtigen und eigennützigen, der viele Völker vernichtet, um sich und seiner Familie einen hohen, unnahbaren Wohnsitz zu bauen, aber in der That sich selber Schande und Untergang bereitet (9—11), wehe dem Chaldäer, der von fremdem Gut und Blut Städte baut: jene Bauten, mit denen Völkermassen sich mühen, werden mit Feuer verzehrt, denn was dem Reiche Gottes hindernd entgegentritt, soll aus dem Wege geräumt, die ganze Erde der Gotteserkenntnis voll werden (12—14); wehe dem Chaldäer, der seinen Nächsten in der heimtückischen Absicht trunken macht, um ihn dann zu beschimpfen: er wird selbst den Strafkelch Jehovas trinken müssen nnd mit Schande bedeckt werden (15—17). Was helfen dem Götzenbildner und Götzendiener seine stummen Götzen! Wehe über ihn, die Götzen sind wesenlose Gebilde, welche kein Flehen vernehmen, Jehova aber ist in seinem heiligen Tempel — vor ihm muß verstummen die ganze Erde (18—20).

3. Habakuks Siegespsalm. c. 3 enthält einen Gebetspsalm, in dem der Prophet die Eindrücke der göttlichen Antworten c. 1 und 2 wiedergibt. Die Kunde von dem Gericht durch die Chaldäer hat den Sänger erschreckt; er fleht, daß der HErr in Zukunft sich wieder wie ehedem als den Gott des Heils erweise und thue, wie er (2, 4) verheißen hat (2). Darauf malt er die künftige Erscheinung Gottes zum Sturz des Weltreichs seinem Volk vor Augen mit Farben, die der Offenbarung Gottes bei der Ausführung aus Ägypten und der Durchführung durchs rote Meer entnommen sind. Wie dem geängsteten Israel am roten Meere, so wird der HErr inskünftige wieder erscheinen als der Richter, welcher Lichtglanz zur Seite, Pest und Seuche zu Trabanten hat, unter dessen Tritten, wenn er zum Strafgericht kommt, alles vergeht (3—5). Die Erde schwankt unter seinem Tritt, die Völker beben vor seinem Blick, die Urgebirge bersten vor ihm (Richt. 5, 5; Ps. 68, 19 und Ex. 19, 18), die anwohnenden Nomadenvölker Kuschan (Äthiopien) und Midian geraten in Angst und Schrecken (6—7). Zu welchem Endzweck ist Jehova in solch schrecklicher Majestät erschienen als gewaltiger Siegesheld, unter dem die Erde berstet, so daß unter-

irdische Gewässer aufbrechen (8—9), vor dem die Berge, die Wasser oben und unten, in Unruh geraten und der Himmel sich umflort, ob der schrecklichen Blitzstrahlen des Wetters, in welchem der majestätisch Zürnende über die Erde schreitet (10—12)? Antwort: Jehova erscheint zur Hilfe für sein Volk. Er stürzt den Fürsten der tyrannischen Weltmacht (13), vernichtet die gerüsteten, ihr untergebenen Volksmassen, die, unter sich selbst in Verwirrung geratend, die Spieße gegen einander kehren (14): zu Grunde gehen die Feinde — wie einst Pharao und seine Reisigen im Meer (15). Darum — obwohl der Prophet noch zittert ob der Schreckenskunde, die er gehört, obwohl er noch zittert im Angesicht der trübsalsvollen Zukunft, will er doch im Angesicht des Heils, das er nun geschaut, frohlocken (16—19).

§ 53.

9. Zephanja.

1. Zephanja (der HErr birgt, vgl. 2, 3), der selbst sein Geschlecht auf Hiskia zurückführt, weissagte zur Zeit des Josia (1, 1), näher etwa vom 18. Jahr des Josia an, da der Ausdruck c. 1, 4 „ich will das Übrige von Baal ausrotten" den Vollzug der 2 Kge. 23 erzählten Reformation Josias vorauszusetzen scheint; ebenso konnte die c. 1, 4—6 bekämpfte Meinung, als ob äußerlicher Jehovadienst, vor dem Gericht schütze, nur aufkommen, wenn derselbe äußerlich im Schwange ging; endlich deutet c. 3, 5 deutlich auf den 2 Kge. 23, 2 erwähnten Vorgang.

2. Josias Eifer vermochte wohl eine äußere Reinigung hervorzubringen, aber keine innere Umwandlung; früher wurde Gott zum Zorn gereizt durch die Abgötterei seines Volkes, nun vor allem durch Gottlosigkeit und Gottesverachtung, besonders von seiten der Obersten und Führer c. 1, 8—13; 3, 1 4; auch ist das Götzenwesen nicht ganz ausgerottet c. 1, 4—6.

Darum kündigt Zephanja an, daß Gott selber eine Reformation vornehmen wolle und zwar des religiösen Zustandes der ganzen Erde, sonderlich aber seines eigenen Volkes. Das göttliche Gericht, das Zephanja ankündigt, trifft zunächst die Heiden, die da höhnen oder Gott die schuldige Ehre nicht geben; im vollen Maß aber entlädt sich Gottes Zorn über Gottes eigener Stadt, die taub gegen alle göttliche Zurechtweisung in frevelhaftem Leben verharrt und dabei noch als Gottes Eigentum betrachtet und geschützt sein will. Durch ein allgemeines Strafgericht, gegen welches allein aufrichtige

Selbstdemütigung vor Gott schützt, wird der HErr aller Gottesverachtung und aller Abgötterei auf Erden ein Ende machen und zu ehrfurchtsvoller Anbetung erwecken; auf Zion aber wird ein gereinigtes, demütiges Volk sich finden, das zu seinem hohen Beruf, der Welt Gottes Wort zu predigen (c. 3, 9) geschickt ist, an dem Gott seine Freude haben, das er segnen und verherrlichen kann.

3. Die Anlage des Buches unseres Propheten erinnert an Amos; indem wie dort Israel, so hier Jerusalem das letzte Ziel eines allgemeinen Gerichtes ist. Daß die Selbstdemütigung als Rettungsmittel empfohlen wird, zeigt, daß der Prophet im Mittelpunkt der Zeit Josias steht; denn dadurch erlangte Josia persönliche Errettung vgl. 2 Kge. 22, 19. Zephanja nimmt vielfach Gedanken früherer Propheten wieder auf, von Joël bis Micha. Im Unterschied von Habakuk hebt er mehr die Versündigung des Volkes Gottes hervor. Mit besonderer Kraft betont er, daß Gott einst auch die Heiden als seine Anbeter haben wird (c. 3, 10 vergl. mit Joh. 11, 52). Eigentümlich ist ihm die Darstellung der künftigen Gemeinde Gottes als einer armen und geringen Herde (c. 3, 12; vergl. dazu Luk. c. 12, 32). Mit der Schilderung des sittlichen Zustandes des von Gott erhaltenen Überrestes reicht er bis in die ferne Zukunft der Offenbarung (c. 3, 13 vergl. mit Offenbarung 14, 5). — Auf grimmigen Wettersturm milder erquickender Sonnenschein — das ist im allgemeinen die Signatur des Buches unseres Propheten; auch *sein* Buch ist wesentlich eine Trostschrift für die Frommen, denn auch er zielt c. 2 und 3 auf die Wendung in dem Geschicke des heiligen Volkes ab. Auch bei ihm ist es die Spitze aller Weissagung, daß Gottes Volk durch das Gericht hindurch zu dem verheißenen schließlichen Heile gelangen soll.

c. 1. *Der Tag des Zorns.* Alles ohne Ausnahme wird Jehova aus seinem Lande ausrotten (1—3), sonderlich den (trotz der Reformation des Josia) noch übrigen Götzengreuel des Baals- und Gestirndienstes samt den Götzendienern; aber auch die heuchlerischer Weise Jehova dienen, so gut wie diejenigen, welche gar nicht nach Jehova fragen (4—6). Berge sich, wer kann, denn an dem nahen Gerichtstag wird Jehova ein Schlachten (Vertilgungsgericht) anstellen durch seine Schlächter (zunächst die Chaldäer) (7). Da wird es gehen über die Großen im Reich, die vom Raube reich werden (8—9), die reichen Handelsleute (10—11), die gottesleugnerischen Sünder, die in stolzer Ruhe an

kein Gericht glauben (12—13). Nun kommt der Tag, da der HErr seinen Zorn offenbart, vor dem alle erschrecken und bangen werden, da der HErr sie ohne Erretten hingibt ins Verderben (14—18).

c. 2. Vermahnung. Der Prophet ermahnt angesichts des nahe bevorstehenden Zorngerichtes Gottes alle, sonderlich die „Elenden" (d. i. Demütigen, Frommen), den HErrn zu suchen (1—3). Er treibt dazu, indem er verkündet, wie der Zorn Gottes keines Volkes auf Erden schonen wird, weder der Umliegenden — das Gericht über diese wird dem Volk Gottes unmittelbar zu gute kommen — noch der Fernen; denn ihm soll alle Welt inskünftige die Ehre geben. Die Mohren wird es treffen (4—12). Auch Ninive wird endlich seinen Zorn erfahren: die Stolze wird wüste, daß die Tiere an ihrer Stätte wohnen (13—15).

c. 3. Die Verheißung. Jerusalem, die Stadt voll Frevel und Greuel, (1—2), wo die Fürsten und Richter auf Beraubung der Leute ausgehen (3), die Propheten das Volk Gewinns halber täuschen und die Priester Gottes Gesetz falsch deuten, wo Gottes Wort wieder öffentlich gelehrt, aber nicht befolgt wird (4—5), wo man durch Gottes Gerichte an den Völkern sich nicht warnen läßt, — diese Stadt muß notwendig durchs Feuer des Gerichts (6—8). Wenn aber Gottes Volk durchs Zornfeuer geläutert ist, so wird es den Völkern mit reiner Lippe predigen und sie werden sich bekehren zum HErrn und als seine Anbeter ihm Opfer bringen (9—10). Israel wird dann ein heiliges, demütiges, Gott vertrauendes Volk sein (11—13). Es freut sich dann das Volk: weg ist die Trübsal, der HErr ist bei seinem Volk, es schirmend und in Liebe seiner sich freuend (14—17). Das arme, zerstreute Israel, das lange der Festfeier entbehrte, kehrt heim (18), denn die Weltmacht, die es gefangen hielt, ist zu nichte, Gottes Volk aber kommt wieder zu Ehren inmitten der ganzen Welt (19—29).

§ 54.

10. Haggai.

1. Haggai (der Festfeiernde) weissagte, als Juda unter der Herrschaft des Königs Darius Hystaspis stand, im Jahre 520.*) Das Volk war noch nicht lange aus dem Exile heimgekehrt. Geheilt vom Götzendienst beeiferte es sich, dem Gott der Väter fortan allein zu dienen, baute sofort nach seiner Rückkehr einen Brandopferaltar und richtete den täglichen Opferdienst wieder ein. Dann ward auch der Tempelbau in Angriff genommen und es wurde rüstig

*) Nach der Tradition hätte er geweissagt unter Darius Nothus, dem Sohne des Ahaschwerosch und der Esther; Darius hätte seiner Mutter Esther schon am Tage seines Regierungsantritts das Versprechen gegeben, Jerusalem wieder zu bauen. Vgl. die apokryph. Schrift III. Esra 4. 43.

fortgebaut. Aber die Feindschaft der Samariter, die am Tempel Anteil haben wollten, aber nicht erhielten, und die deshalb die Juden beim Perserkönig verklagten und ein Verbot des Weiterbaues erwirkten (Esra 4), hinderte den Bau; ja er blieb zuletzt ganz stille stehen. Das Volk ließ sich nur allzu gerne hindern. Die Interessen der Selbstsucht und des Eigennutzes nahmen es gefangen, und des Tempels ward vergessen. Auch Heimsuchungen des HErrn erweckten den alten Eifer nicht (1. 6. 9—11): der Bau ruhte von dem Jahre der Heimkehr, also vom Jahre 535, bis zum Jahre 520. Da trat Haggai auf, um Serubabel und Josua, die die Leitung und damit auch die Verantwortlichkeit für das Volk hatten, zu ermahnen, daß sie den Tempelbau wieder aufnähmen und getrost und hoffnungsfreudig zum Ziele führten. Dies der Endzweck der prophetischen Sendung Haggais, deren Denkmal in dieser prophetischen Schrift vorliegt.

2. Haggai ist nüchtern, realistisch, die Wichtigkeit materieller Interessen wohl würdigend; aber er weiß dem natürlichen Streben nach irdischem Nutzen eine andere Richtung zu geben und es in den Dienst der idealsten Aufgabe zu stellen (cf. Matth. 20, 26—27). — Er ist ins Einzelne eingehend, wenn er etwas deutlich vor Augen stellen will, dann aber auch wieder von gedrängter, vielsagender Kürze. Das Kleinod seiner Schrift ist die Verheißung der künftigen weltumfassenden Herrlichkeit des israelitischen Heiligtums. Die letzte Herrlichkeit des Tempels soll größer sein als die erste (c. 2, 10). So viel auch das israel. Heiligtum in seiner zweiten Gestalt Ehre erfuhr, von seiten der Weltherrscher, oder durch den Besuch von Proselyten aus den Heiden, — um die volle Erfüllung der Verheißung hat sich das zur Zeit Jesu lebende Geschlecht durch die Verwerfung seines Heilands gebracht. So steht also jene nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel bewegende Erschütterung, die dadurch gewirkte Bekehrung der Heiden und daraus sich ergebende Verherrlichung des israel. Heiligtums noch bevor. Das Werk Gottes in der Welt wird dann aber damit zu seinem Ziel gekommen sein, nach Hebr. 12, 26—27.

Das Wort Haggais ist nicht bloß verstanden worden, es hat auch eingeschlagen; Haggai ist aber im Trösten ebenso kräftig, wie im Ermahnen.

Inhaltsübersicht.

1. Das Volk, sagt Haggai strafend und mahnend, entschuldige die Saumseligkeit im Tempelbau immer mit der schlechten Zeit: für seine eigenen Häuser aber habe es Mittel. Die schlechte Zeit komme eben davon her, daß sie den Tempel nicht bauten, denn deshalb hätten sie keinen Segen mehr. Sie warteten auf mehr, aber je länger sie warteten, desto weniger würde es werden. Sie sollten den Tempel bauen, dann würden sie auch wieder Segen haben. Dieser Mahnung gehorchten die Fürsten und das Volk (c. 1).

2. Dafür tröstet sie dann Haggai (2, 1—2), um die kümmerliche Gegenwart durch Hinweis auf die künftige Herrlichkeit des Tempels, die größer sein werde, als die des ersten (3—9), durch den Segen, den der Herr von nun an wieder geben wolle (10—20), durch die Verheißung, daß Serubabel (das Haus David), wenn die Weltreiche untergehen würden, der Vertraute oder Gesalbte des Herrn sein solle, den er zum Abglanz seiner Herrlichkeit machen wolle (Petschaftring) (21—24).

§ 55.

11. Sacharja.

1. Sacharja (der HErr gedenkt an seinen Bund) war ein Sohn Berechjas des Priesters und ein Enkel jenes Iddo, der nach Neh. 12, 4 als eines der Häupter der priesterlichen Familie, welcher Sacharja angehörte, aus der Gefangenschaft heimkehrte. Er folgte, da sein Vater frühzeitig starb, dem Großvater im Amte nach (Neh. 12, 16, vgl. Esra 5, 1). — Die Zeit, in der er auftrat, war das zweite Jahr des Darius (520 v. Chr.). Er ist somit ein jüngerer Zeitgenosse des Haggai.

2. Haggais Zeugnis wird durch das Zeugnis Sacharjas fortgesetzt. — Indes berührt sich seine prophetische Aufgabe nur nach einer Seite mit der des Haggai. Das Volk war ja durch Haggai schon willig geworden zum Werke des HErrn. Es bedurfte daher weniger der Mahnung, als 1) des Aufschlusses über den Widerspruch der Gegenwart mit der Verheißung, sowie des Trostes für die Gegenwart durch den Hinweis auf die zukünftige Herrlichkeit. 2) Zugleich eröffnet aber auch Sacharja, was dieser Zeit besonders notthue, und zeigt dem Volk das Gebot des HErrn. Endlich 3) verschweigt er nicht, durch welch große Trübsale sein Volk noch werde hindurchgehen müssen, bis es bei der verheißenen Herrlichkeit der Endzeit anlangen wird. Der Grund der neuen Trübsale ist die Verwerfung des verheißenen Königs und Hirten von

seiten seines undankbaren Volkes. Das Volk Gottes wird abermals den Heiden preisgegeben; aber wenn die Heidenvölker ihm den Garaus machen wollen, wird der HErr einschreiten und seinem zur Erkenntnis und Bereuung seiner Sünde gebrachten Volke den Sieg über seine Feinde verleihen.

3. Sacharja berührt sich in seinem Berufe wie mit Haggai, so noch mehr mit Daniel, ohne dessen Gesichte er gar nicht verstanden werden kann. Auf Grund von Dan. c. 9; 10, 20; 11, 45 zeigt er, in welcher Art die mit der Rückkehr aus Babel neu anhebende Geschichte verlaufen werde; der Hauptinhalt seiner Weissagung ist Tröstung des jetzt tief gebeugten Volkes, doch nicht ohne daß er verkehrten Anschauungen, wie wenn die gegenwärtig anhebende Entwickelung geradlinig zur Herrlichkeit führte, entgegenzutreten hätte. — In der Weissagung vom Leiden des Messias schließt er sich besonders an Jesaja c. 53 an, ergänzt ihn aber (c. 11, 13) und hebt noch deutlicher die Schuld Israels am Tod seines Heilands hervor (c. 12, 10, vgl. auch Dan. 9, 26) als jener. Mit Recht heißt Sacharja wegen der Weissagungen in seinem 3. Teil der Prophet der Passionswoche (vgl. c. 9, 9; 11, 13; 12, 10; 13, 7). Der Hinweis auf die erste und auf die zweite Zukunft des HErrn, Evangelium und Eschatologie ist bei Sacharja wunderbar verbunden. In beider Hinsicht faßt er die früheren Propheten zusammen; auf Schritt und Tritt begegnet man auch bei ihm Erinnerungen an dieselben. — Das Buch Sacharja zerfällt ganz kenntlich in drei Teile, die entsprechend ihrem Inhalt in sehr verschiedener Form der Rede sich bewegen, darum aber dennoch einem Verfasser angehören.

Nicht unerwähnt mag bleiben, daß man c. 9—11 und c. 12–14 dem Sacharja abspricht, und behauptet, c. 9—11 müsse laut 9, 1 vor der Zerstörung des damascenisch-syrischen Reiches durch Tiglath Pilesar, laut 10, 11 als das assyrische Reich noch existierte, laut 11, 4—17 als die Reiche Israel und Juda noch neben einander bestanden (s. besonders 6. 8. 14), also unter Jotham oder Ahas verfaßt sein; während man von c. 12—14 sagt, sie seien in der Zeit des Jeremia entstanden, und zwar, weil 12, 10. 12; 13, 1 das Bestehen Jerusalems, als der Hauptstadt eines selbständigen Reiches, und des davidischen Königshauses, und 13, 2 ff. der Götzendienst in Jerusalem erwähnt werden u. s. w. — Aber beide Hälften des 3. Teils hängen in sich zusammen; c. 9, 13—16 mit c. 12, 1—9 ist ein und derselbe große Kampf gemeint. Der Hirte des HErrn in c. 11 ist dieselbe Person wie der in c. 13, 7; beide Hälften

setzen die Weissagungen Ezechiels voraus, vgl. die Schilderung der schlechten Hirten c. 11 (besonders v. 16) mit Ezech. c. 34; die Weissagung c. 13, 8—9 hängt zusammen mit Ez. 5, 1—5. Die bedeutsame Nennung des Ölbergs c. 14, 4 erinnert an Ez. 11, 23. Letztgenannter Umstand (der Zusammenhang mit Ezechiel) verbietet zugleich, an vorexilische Zeit zu denken; auch späte Weissagungen Jeremias liegen unserm Propheten zu Grunde (vgl. c. 14, 10 mit Jer. 31, 38). Jerusalem erscheint bei Jeremia und den gleichzeitigen Propheten in ganz anderer Lage als bei Sacharja c. 9—14. Während es sich bei diesem trotz höchster Bedrängnis behauptet, weiß Jeremia nur von Zerstörung der damaligen Hauptstadt. — Die erste Hälfte c. 9—11 setzt in c. 10, 2, 6, 9 deutlich den Zustand des Gefängnisses als jetzt bestehend voraus (v. 9 erkläre nach Hos. 2, 25). Freilich redet c. 9—11 auch von Jerusalem und Ephraim so, als befänden wir uns noch in der Zeit **vor** der assyrisch-babylonischen Gefangenschaft (c. 9, 10); aber im Zusammenhalt mit den angeführten Stellen dürfen wir beide nicht als noch bestehende ansehen, sondern müssen sie als aus dem Exil wieder hergestellte denken nach Jesaja c. 11, 11—16, Hos. 2, 1—2; Ez. 37, 21 ꝛc.; denn die Weissagung Sacharjas zielt auf den Ausgang des Kampfes zwischen Israel und der Heidenwelt. — Die Gegenüberstellung von Assur und Ägypten c. 10, 10—12 bedeutet nichts anderes als den Gegensatz eines nördlichen und eines südlichen Weltreiches (vgl. Dan. c. 10—12; dazu Esra 6, 22; Neh. 13, 6. Beide letzteren Stellen reden von Assur und Babel, als beständen diese Reiche noch). Endlich führt der c. 9, 13 geweissagte Kampf zwischen den Kindern Zions und Griechenlands notwendig in nachexilische Zeit. — Man meint, die c. 13 gerügten religiösen Schäden (Götzendienst, falsches Prophetentum) hätten sich nach dem Exil nicht mehr gefunden und allerdings hat das Exil eine Wendung in dieser Hinsicht gebracht; aber die Gefahr der Vermischung mit Heiden bestand fort und teilweise ist das Volk auch dieser Versuchung unterlegen vgl. Esra c. 9, 1—2; damit war aber auch dem Götzendienst die Thür geöffnet; dafür daß derselbe, wie es scheint, in Form der Zauberei thatsächlich bestand, vgl. 2 Makkab. 12, 39. Das falsche Prophetentum aber hat sich schon zu Nehemias Zeit ziemlich breit gemacht vgl. Neh. c. 6.

Teil I und Teil III von Sacharja sind von einander sehr verschieden; dort Gesichte, hier Weissagungsrede; dort lauter Licht, hier zwar auch Licht, aber sich hindurchringend durch düstre Schatten; der Unterschied entspricht der Sachlage. Als es galt, ein verzagtes Volk zum Werk des Tempelbaues zu ermutigen, konnte nicht von Bedrängnis geweissagt werden; denn jenes Werk sollte ihnen gelingen; die durch diesen Erfolg Gehobenen hingegen mußten auf das noch zu überstehende Schwere aufmerksam gemacht werden, damit sie nicht an dem Erreichten in verkehrter Weise hängen blieben. Im übrigen stimmen beide Teile zusammen. Die äußere politische Lage ist beidemal dieselbe. Wenn auch das Reich Babels gestürzt ist, so ist Israel doch noch zerstreut und rings von feindseligen Heiden umgeben. Der Zusammenklang von c. 2, 10 mit c. 9, 9 ist nicht zufällig, so wenig wie der von c. 2, 5 mit 12, 6.

Die Doppelseite der Einwohnung des HErrn in seinem Volk kommt in letzteren in charakteristischer Weise zum Ausdruck. Daß der künftig zum Heil seines Volkes Erscheinende von Jehova unterschieden und doch auch selber wieder Jehova ist (d. h. das ewige Wort und der eingeborne Sohn Joh. c. 1, 1—14), tritt bei keinem Propheten mit solcher Klarheit hervor, wie bei Sacharja und zwar im 1. wie 3. Teil (vgl. c. 2, 10—11 u. c. 12, 10). — In äußerer Beziehung besteht eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Gesichten des 1. Teils und der symbolischen Darstellung im c. 11.

Inhaltsübersicht.

Vorwort 1, 1—6. Mahnung zum Gehorsam gegen Gottes Wort

I. Die Gegenwart im Lichte der Weissagung, 1, 7—6, 15.

Am 24. Tag des 11. Monats (520) empfing Sacharja folgende sieben Gesichte: 1) Die Reiter unter den Myrten (1, 8--17). Noch sieht der HErr dem Weltlauf ruhig zu, aber bald wird er sich seines Volkes erbarmen und Rache üben an Jerusalems Feinden und es seiner Stadt wohl ergehen lassen. — 2) Die vier Schmiede (1, 18—21). -- Die vier Hörner (Mächte) der Völkerwelt, unter deren Druck Gottes Volk seufzt, werden durch vier Schmiede (vgl. 6, 1—8) abgestoßen werden. — 3) Der Mann mit der Meßschnur (2, 1—13). Der HErr macht sich auf, baut Jerusalem wieder, aber diesmal ohne Mauer, denn zahllos sind seine Bewohner, da die Exulanten heimkehren und die Heiden sich ihnen anschließen. Der HErr selbst, ihre Mauer, umgibt sie mit seinem Schutze und segnet sie mit seiner Gegenwart. — 4) Der Hohepriester (3, 1—10). Satan, der Gottes Heilswerk zu nichte machen will, klagt Josua, den Hohepriester, an, um den Zorn Gottes zu erwecken; aber Gott hält ihm entgegen, daß Josua nicht errettet ist, um verworfen zu werden und reinigt selbst den Josua von seinen Sünden, ferner verheißt er ihm den Engelschutz und weissagt ihm, daß er und Serubabel ein Unterpfand für die Erscheinung des Knechtes Zemach (Messias) sind; jetzt sprengt Josua das sühnende Blut auf einen bloßen Stein in Ermangelung der Lade mit den heiligen Gesetzestafeln; an Stelle dieser fehlenden Tafeln zeigt ihm der HErr im Gesicht einen einigen für jetzt noch mit keiner Inschrift versehenen Stein, der dazu bestimmt ist, den Inhalt des neuen Bundes, des Gnadenbundes, aufzunehmen und davon Zeugnis abzulegen (mit andern Worten: er weist ihn hin auf den zwar in gewöhnlicher menschlicher Gestalt erscheinenden, aber von Gott zum Heiland der Welt gemachten und als solchen gekennzeichneten Messias). — 5) Der goldene Leuchter (c. 4). Der Leuchter ist das Bild der heiligen Gemeinde Gottes, die das Licht ihrer Erkenntnis in die Welt soll leuchten lassen, das Öl, welches dem Leuchter sein Licht gab, ist der Geist des HErrn, durch welchen das Werk gefördert wird; die Ölbäume oder Ölkinder sind Haggai und Sacharja, die Mittler des göttlichen Geistes, durch den das Werk Gottes gefördert wird. — 6) Das heilige Volk (c. 5). Der fliegende Brief ist ein Erlaß Gottes, darin für die Übertreter des Gesetzes der Fluch steht. Das Epha ist ein großes Maß, das Weib ist die Macht der Verführung zur Gottlosigkeit; Sinear ist Babel.

Also die Macht der Verführung wird aus dem heiligen Land weggeführt, an einen ihr entsprechenden Ort, nämlich an die unreine Stätte des zerstörten, widergöttlichen Babel, um dort zu bleiben. — 7) Die vier Wagen (6, 1—8). Die zwei Berge sind der Zion und der Morija, der Ort, von dem die Wagen ausgehen, ist das Heiligtum des HErrn. Ehern ist die Kriegsfarbe. Die Wagen entsprechen den Winden (v. 5) und sind nach c. 1, 8 die Engelheere Gottes, durch welche er alle feindselige Gewalt auf Erden überwindet, vor allem im Land gegen Mitternacht, der Heimat des Hauptbedrängers des heiligen Volkes.

Anhang 6, 9—15. Die Doppelkrone. Fromme Männer aus Babel kommen nach Jerusalem, um Trost zu empfangen für diese betrübte Zeit. Ihnen zur Stärkung krönt Sacharja den Hohepriester mit der Doppelkrone und in ihm den Vorgänger des Zemach, der die Priester- und die Königskrone tragen wird. Also mit dem Königtum in Israel und mit dem Hause Gottes ist's nicht aus: es hat beides eine große Zukunft. An sie halte man sich voll Vertrauen in dieser letztbetrübten Zeit.

II. **Des HErrn Gebot an sein Volk, 7, 1—8, 23,**

Wer solch herrlicher Zukunft will teilhaftig werden — was muß der thun? — 1) Er muß Gott dienen in Wahrheit: Opfer darbringen, die aus einer Gesinnung kommen, welche sich im Leben als Güte und Barmherzigkeit erzeigt, — wie das der HErr durch seinen Propheten reichlich, aber umsonst verkündigen ließ (7, 1—14). — 2) Der HErr verheißt anstatt des früheren Zornes lauter Gnade, — aber er will Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden in seinem Volke sehen; wo solches ist, da werden die Fasttage sich in Freudentage wandeln, an denen teilzunehmen auch die Heiden sich beeifern (8, 1—23).

III. **Der Weg zur Herrlichkeit oder die Drangsal vor der Herrlichkeit, c. 9—14.**

1. Der gute Hirte und seine Herde 9, 1—11, 17.

Während der HErr die Feinde seines Volkes ringsum vertilgt und der Nachblieb der Heiden zu dem lebendigen Gott sich bekehrt, sieht Zion seinen König in seinen Mauern einziehen. Dieser König, selbst ein Mann des Friedens, nicht des Krieges, richtet ein Reich des Friedens auf und verbreitet es über die ganze Erde, seinem gefangenen Volk aber verleiht Er den Sieg über die Weltmacht und führt es zur Herrlichkeit (9, 1—17). Vom HErrn allein ist Hilfe zu erwarten (10, 1—2). Ja, der HErr wird die bösen (Völker-) Hirten (Böcke 10, 3) heimsuchen und Juda von ihrem Drucke erlösen Ihre Ecken = Eck-steine (Fürsten), ihre Nägel (die Verwalter und Beamten), ihre Streitbogen (Kriegshelden), ihre Treiber (Fronvögte) werden sie verlieren, der ganze Bau der Weltmacht wird also zusammenbrechen. Dazu sammelt der HErr sein Volk aus der Welt — nichts vermag es zu halten —, um es sieghaft zu machen über die Weltmacht (10, 3—12). — Vor dieses Bild der letzten Zukunft tritt nun 11, 1 ff. plötzlich ein ganz anderes; das Land Israel ist verwüstet, die Feinde sind hereingebrochen, alles klagt und heult (11, 1—3). Diese Erscheinung ist das Ergebnis der nächstfolgenden Geschichte der Welt und Israels, der Vorgeschichte der letzten Zeit. Sie wird uns symbolisch dargestellt in v. 4—17.

Da empfängt der Vertraute Gottes den Auftrag, die Schlachtschafe, d. i. das Volk Jehovas, welches die Weltherrscher jetzt wie Schlachtschafe behandeln, zu hüten (vgl. Jer. 1, 9 f.); die Völker der Erde gibt Gott zur Strafe der gegenseitigen Selbstvernichtung preis (4—6). Jener thut es um der „elenden" Schafe in Israel (Frommen) willen. Er hütet das Volk mit dem Stab Sanft, er schützt es vor der Gewalt der Völker, und mit dem Stab der Verbindung, er einigt es in der Trübsalszeit. Als Hirte seines Volkes vertilgt er (Jehova) in einem Monat, so übel gefiel ihm der Dienst eines jeden, drei (Völker-) Hirten (vgl. 6, 1—8), den chaldäischen, persischen und griechischen Weltherrscher; aber auch zwischen ihm und der Herde entstand wechselseitiger Überdruß; darum hört er auf sie zu weiden und gibt sie der Gewalt der Völker preis. Die Elenden (Frommen) Israels erkennen in diesem Gericht die Veranstaltung des HErrn (7—11). Nun solls aber auch mit Israel zum Entscheid kommen, es soll sich erklären, was ihm das Hirtenamt Jehovas wert ist. Israel achtet seinen Hirten so gering als einen Sklaven, es beut ihm Sklavenlohn. Den wirft der Hirte weg, und es hört nun das Hirtenamt für Israel ganz auf (12—14). Jetzt bricht eine lange Drangsalszeit über Gottes Volk herein. Der thörichte, d. i. nichtswürdige Hirte, dem das Volk übergeben wird, die römische Weltmacht, frißt das Volk auf und empfängt dafür zuletzt selbst den Fluch (15—17). Dieses nächstbevorstehende Gericht (durch die Römer) schauen wir eben in der 11, 1—3 geschilderten Verwüstung.*)

2. Die heilige Stadt und des HErrn Herrlichkeit 12, 1—14, 21.

Jerusalem ist schließlich wieder eingenommen vom Volke Gottes. Da kommt die letzte Drangsal: die Völkerwelt versucht noch einmal, es zu stürzen. Aber des HErrn Kraft ist in seinen Schwachen mächtig (12, 2—8). Woher aber diese Gnade? Israel thut Buße für die Verwerfung seines Heilandes (9—14). Alle Ärgernisse werden aus der nun heiligen Gemeinde Israels weggethan (13, 1—6). Wer aber ist dies Volk? Es ist der durch lange Trübsal geläuterte Überrest der nach dem Morde des großen Hirten Israels in alle Welt versprengten Herde (7—9). Jener geweissagte große Triumph erfolgt erst nach vorausgehender schwerster Bedrängnis; die antichristische Welt macht sich zum Streit wider Gottes Volk auf; da tritt noch einmal eine Sichtung ein im Volke Gottes durchs Schwert der Völker (14, 1 f.), aber nach derselben streitet der HErr selbst für sein Volk und schafft ihm ein Entrinnen (3—5). Es bricht die volle Heilszeit an: der HErr wohnt im Lande, es ist heilig (6—11). Grauenhaft ist das Gericht über die Feinde. Sie vertilgen sich selbst (12—13),

---

*) Sach. c. 9 10 verhält sich zu c. 11 so, daß jener erste Abschnitt sagt, wie es Gott mit Israel von Anfang an gemeint und zuletzt auch hinausführt, und der andere, wie Israel Gottes Ratschluß zu nichte und durch Verwerfung seines Heilands neue Gerichte nötig macht und seine Heilszukunft selbst hinausschiebt. Die Erscheinung Jesu Christi und Israels Verhalten gegen ihn ist der Schlüssel zum Verständnis von Sacharja c. 9—11.

Juda siegt über sie und nimmt ihnen alles ab (14—15), Jerusalem aber ist nun die Stadt Gottes in der Welt, zu welcher die Völker kommen müssen, um mit ihr den HErrn anzubeten. Jerusalem ist vollendet in Heiligkeit, auch der letzte Anstoß (Josua 9, 16—21) ist hinweggetilgt (Ezech. 44, 6—9).

§ 56.

12. Maleachi.

1. Maleachi (des HErrn Bote) weissagt, aus seiner mit Neh. 13, 6 ff. übereinstimmenden Beschreibung von dem Volke zu schließen, zur Zeit des zweiten Aufenthalts des Nehemia in Jerusalem (433). Die Zeit war trotz eines Esra und Nehemia doch eine traurige, der erste Eifer war erkaltet, vor allem bei den Priestern, aber auch beim Volk. Die gottesdienstlichen Anfänge waren ja wohl geringe; darin lag eine Versuchung zur Geringschätzung. Die Priester unterlagen ihr auch und gaben sie auch kund. Vom Volk wurden etliche so lau im Glauben, daß sie ihre Gliedschaft am Volke Gottes gering genug achteten, um sich mit Heiden zu verschwägern (2, 11. 12), und weil die verheißenen glücklichen Zeiten zögerten zu kommen, so fing das Volk zu murren an, ja manche zweifelten an der Verheißung und gaben sich offenem Unglauben hin (c. 2, 17; 3, 13 ꝛc.).

2. Bei solcher Lage war es der eigentliche heilsgeschichtliche Beruf dieses Propheten, zu weissagen, daß nun bald der Bote erscheinen werde, der der Erscheinung Jehovas vorausgehen müsse, nämlich Elia der Thisbite, und daß ihm, dem Bahnmacher, dann der HErr selber folgen werde und zwar als Bote oder Mittler eines neuen Bundes. Dieser Tag Jehovas, den die Zweifler immer gerne sehen möchten, werde für sie ein Schreckenstag sein, denn durchs Feuer des Gerichtes hindurch werde das Gemeinwesen Israels in erneuerter verklärter Gestalt erstehen.

3. Jener Bote, der 3, 1 „mein Bote" und 4, 5 „Elia der Thisbite" genannt wird, ist kein anderer, als Johannes der Täufer. Maleachi ist somit der letzte Prophet des alten Bundes. Johannes der Täufer steht bereits auf der Grenze beider Testamente; die eine Hand reicht er Maleachi, die andere dem, in welchem Jehova, der Bundesmittler, den Maleachi verheißen hat, erschienen ist.

4. Die Haltung des Buches Maleachi ist dialogisch. Es zieht sich nämlich durch das Buch die auch in früheren Propheten

schon vorgekommene Redewendung hindurch, daß der Prophet selbst auf seine Behauptung eine Gegenfrage von seiten des Volkes aufstellt; namentlich läßt er das Volk den ihm gemachten Vorwurf abwehren, um darauf selber eine weitere Erklärung folgen zu lassen; 1, 2. 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13. Hierin ist eine Einwirkung der Zeitverhältnisse, des aufkommenden Schulvortrags und Unterrichtswesens auf den prophetischen Vortrag, der dadurch selbst einen gewissen dialektischen Charakter erhalten hat, wohl unverkennbar. Maleachis Vortrag gleicht in dieser Hinsicht am meisten dem des Buches Koheleth.

5. Inhaltsübersicht.

Überschrift 1, 1.

1. Des Volkes Sünde, 1, 1—2, 17.

Israel ist das Volk der Wahl: an Edoms, des Brudervolks Geschick, möge das murrende Volk das erkennen (1, 2—5). Aber das Volk ehrt seinen Gott nicht. 1) Die Priester verachten Gott, indem sie ihm das opfern, was zu nichts mehr taugt. Wäre es nicht besser, den Tempel ganz zu schließen, als ihn durch solche Opfer zu entweihen? Des Herrn Name soll unter allen Völkern heilig werden, und jene entheiligen ihn durch verächtliche Worte von dem Opfer, durch Geizen bei dem Opfer (6—14). Weil nun die Priester Gott verachten, so will Gott ihnen den Fluch auf ihre Felder senden (2, 1—3a), ja die Gottesverachtung und das Geizen, womit sie die Opfer verunreinigen (der Mist ihrer Festopfertiere), wird der HErr ihnen mit ärgster Beschimpfung vergelten (3b), damit sie den Ernst des göttlichen Gebots merken (4). Gott schloß einst mit dem Stamm Levi einen besonderen Bund (5, vgl. Dt. 33, 8 ff.); Levi hielt ihn lange durch Gesetzeslehre und Ausübung des Rechtes (6—7). Dieses Priestergeschlecht aber hat den Bund Gottes mit Levi gebrochen: darum hat Gott auch sie der Verachtung des Volkes preisgegeben (8—9). Nun folgt die Gottesverachtung (2) des Volkes. Es ist lieblos gegen die Brüder (10), entweiht das Volk (Heiligtum des HErrn) durch Ehen mit Töchtern von Götzendienern — deren Nachkommen der HErr alle ausrotten wird (11—12), durch leichtfertige, treulose Scheidung von dem Weibe der Jugend, deren Thränen die Opfer des Mannes vor Gott unwert machen, ganz entgegen dem Vorbild Abrahams, und von Gott als Frevel angesehen, wenn gleich freple Spötter sagen, Gott kümmere sich um dergleichen nicht (13—17).

2. Der Ruf zur Bekehrung 2, 18—4, 6.

Ein solches Volk nun hat nicht Ursache, die Zukunft Jehovas zu verlangen, denn ihm kommt er zum Gericht: er wird in diesem Volke die Guten und Bösen scheiden und die Bösen richten, damit aber nur die Erfüllung seiner unwandelbaren Verheißung vorbereiten (3, 1—6). Möge endlich das Volk sich bekehren (7), möge es dem HErrn redlich das Seinige (die Zehnten) geben, da-

mit er seine Felder wieder segnen könne (8—12), möge es ablassen, den Dienst Gottes mit Murren zu verrichten, weil Gott ja doch keinen Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen (Israel und den Heiden) mache: die Frommen würden es noch erleben am Tage des Gerichts, daß Gott solchen Unterschied mache, wenn er ihrer, der Frommen, dann schone (13—18). Ja, es kommt ein Tag, wo alle Gottesverächter und Übelthäter gänzlich ausgerottet werden (4, 1), den Frommen aber erscheint der HErr, der unsere Gerechtigkeit ist; er heilt sie von der Schwachheit, gibt ihnen Leben und volle Genüge, und ihre Feinde unter ihre Füße (2—3). Doch soll, ehe das große schreckliche Gericht anhebt, ein Elia (Johannes der Täufer, vgl. Matth. 17, 10—13; 11, 10—14) kommen, der versucht, das Volk zu bekehren und den Bann von ihm abzuwehren (4—6).

Anhang.

Die Apokryphen des A. Testaments.

I. Unechte Zusätze zu biblischen Büchern des A. Testaments.

1. Zu 2 Chr. 33, 12. 13. 18. Das Gebet des Königs Manasse. Ein solches war in den Geschichten der Könige Israels aufbehalten, ist aber mit diesen selber verloren gegangen und durch einen späteren Israeliten in dieser Dichtung ergänzt worden. Auch das Konzil von Trient hat es nicht in die kanonischen Schriften aufgenommen, da es gar keine Gewähr der Echtheit hat. Sein Inhalt ist übrigens der innige Ausdruck eines gebrochenen Sünderherzens.

2. Zu den Weissagungen des Propheten Jeremiä. Das Buch Baruch und der Brief Jeremiä. Die Geschichte dieses Buches c. 1, 7—11 steht im Widerspruch mit Esra c. 7, 1—14. Schon daraus ergibt sich seine Unechtheit. Der übrige Inhalt zeigt eine vom Wort und Geist des A. Testaments genährte Frömmigkeit. Das Buch gibt 1) ein Bußgebet des gedemütigten Volkes in der Zeit der Gefangenschaft 1, 15—2, 25; 2) ein Gebet um Erlösung aus der verdienten Strafe 3, 1—8; 3) eine Ermahnung an Israel, die rechte Gottesweisheit in dem Gesetze Gottes zu suchen und sich zu ihr zu bekehren 3, 9—4, 4; 4) eine tröstliche Ermahnung Zions an ihre gefangenen Kinder 4, 5—29; 5) eine tröstliche Ermahnung an Jerusalem selbst 4, 30—5, 9; 6) den sogenannten Brief Jeremiä 5, 10—6, 72, der von Jeremia an die Gefangenen bei ihrer Wegführung gen Babel gerichtet sein soll, um sie vor dem Greuel und der Thorheit des Götzendienstes kräftig zu warnen.

3. Zum Propheten Daniel. Die Geschichte der Susanna, worin Daniel als Richter verherrlicht wird, das Gebet des Asarja und der Lobgesang der drei Männer im feurigen Ofen, in welchen beiden Stücken die wunderbare Errettung Daniels und seiner drei Freunde dichterisch ausgemalt wurde. Die Geschichte vom Bel und Drachen zu Babel, welche erzählt,

wie Daniel den König Cyrus von der Nichtigkeit der Götzen überführt hat, ist eine Dichtung, welche die Widerlegung des Götzendienstes bezweckt.

4. Zu Esther. Mehrere Zusätze zur Geschichte von Esther und Mordechai. c. 1 zu Esther 3, 13; c. 2 zu Esther 4, 3; c. 3 zu Esther 4, 17; c. 4 zu Esther 5, 1—2; c. 5 zu Esther 8, 14; c. 6 zu Esther 9, 32. Diese Stücke finden sich in der griechischen und lateinischen kirchlichen Bibelübersetzung, wiewohl mit mannigfaltigen Abweichungen. Verfasser dieser Stücke sind wahrscheinlich ägyptische Juden. Zweck: die Ausschmückung der Geschichte des Buches Esther. Den geringsten Wert haben die Edikte des Perserkönigs; die Gebete atmen einen frommen Geist.

II. Sagenhafte Erzählungen aus alter Zeit.

1. Das Buch des Tobias. Eine überaus liebliche Schilderung des Lebens einer frommen israelitischen Familie in der assyrischen Gefangenschaft (722 v. Chr.). Der Geist derselben spricht sich in c. 4, 22 aus, doch ist das Buch kenntlich apokryphisch und von der römischen Kirche mit Unrecht in den Kanon aufgenommen worden.

2. Das Buch Judith. Völlig unbekannten Ursprungs, dessen Geschichte, wenn überhaupt etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, vielleicht noch am ersten sich einfügt in die Zeit des Königs Josia, etwa zwischen 641 und 633 v. Chr. (vgl. 2 Chr. 34, 1—3). Inhalt: Sieg der Juden über Holofernes, veranlaßt durch eine fromme Witwe, Judith aus Bethulia. Zweck: zu lehren, daß Gottes Volk, wenn es sich bekehrt und Gott vertraut, aus tiefstem Elend und auch durch die schwächsten Werkzeuge gerettet wird, während die Hoffärtigen ein Ende nehmen mit Schrecken.

III. Jüdische Geschichte aus der Zeit der syrischen Herrschaft über Palästina.

1. Das erste Buch der Makkabäer. Beschreibt den Krieg der 5 Söhne des Priesters Mattathias gegen die Macht der syrischen Könige während eines Zeitraumes von 40 Jahren (von 175—135 v. Chr.). Es ist sehr wahrscheinlich (cf. 16, 23) bald nach dem Tode des Johannes Hyrkanus († 107) verfaßt, erzählt glaubwürdige Geschichten und ist sowohl als Nachweis der Erfüllung danielischer Weissagungen (Dan. 11), als auch zur Ausfüllung der Lücke zwischen der alt- und neutestamentlichen Geschichtschreibung von großem Wert.

2. Das zweite Buch der Makkabäer. Sein Anlaß scheint folgender gewesen zu sein. Die ägyptischen Juden hatten unter dem Hohepriester Onias (151 v. Chr.) sich zu Leontopolis einen Tempel gebaut, der viele unter ihnen vom Heiligtum in Jerusalem abzog: dies hielten die Juden in Jerusalem für verwerflich. Sie suchten ihre Brüder in Ägypten wieder zum Heiligtum in Jerusalem zu ziehen. Zu diesem Zwecke schreibt nun ein Jude etwa 124 v. Chr. einen Brief an die ägyptischen Juden und lädt sie zum Fest der Tempelweihe ein (1, 1—9). Zur Bekräftigung dieser Einladung legt er einen angeblichen Brief des Judas Makkabäus an die ägyptischen Juden zur Feier der ersten Tempelweihe (164 v. Chr.) bei, und eine Schilderung von der Entweihung

und Wiederherstellung der priesterlichen Ordnung und des Heiligtums, welche in den Zeitraum von 176—161 v. Chr. fällt und mit der Erzählung 1 Makk, 1, 7—50 parallel geht. Diese Schilderung ist mit Sage verwebt und unzuverlässig.

IV. Lehren der Weisheit.

1. Jesus Sirach. Das Buch enthält Weisheitsregeln, welche den kanonischen Sprüchen Salomos nachgebildet sind, und einen Anhang über die Männer, welche Jünger der Weisheit waren. Verfasser ist Jesus Sirach (Jeschua ben Sira) von Jerusalem (50, 29), der nach 50, 1—26 ein Zeitgenosse des Hohepriesters Simon des Gerechten (310—291) war und sein Buch hebräisch schrieb. Die griechische Übersetzung, in der es uns aufbewahrt ist, rührt von seinem Enkel her, der sie während seines ägyptischen Aufenthaltes unter Ptolemäus Euergetes I. (246—222) verfaßte (vergl. jedoch § 4, Seite 8).

2. Die Weisheit Salomos. Das schönste unter allen apokryphischen Büchern. Sein Verfasser ist wahrscheinlich ein ägyptischer Jude (unter Ptolemäus Physkon (145—116 v. Chr.), der mit griechischer Weltweisheit bekannt war und im Gegensatz gegen die Verirrungen des Heidentums die Weisheit, die aus der Furcht Gottes und aus der Beobachtung des göttlichen Gesetzes und der göttlichen Heilswege folgt, zum Preise Gottes und seines Volkes verkündigen wollte. Während Jesus Sirach ursprünglich nur für die Volksgenossen schrieb, so scheint unser Verfasser (Aristobulus?) auch für die Heiden geschrieben zu haben.

Neues Testament.

I. Allgemeiner Teil.

Kap. 1.

Von der Entstehung und der Geschichte des Neutestamentlichen Kanon.

§ 57.

Das Neue Testament — so benannt nachweisbar seit Tertullian auf Grund von Matth. 26, 28 (vgl. Jer. 31, 32. Gal. 4, 24 u. a.) — bildet die Urkunde der Offenbarung des neuen Bundes. Es ist ein Werk Gottes, wie das Alte Testament, denn der h. Geist hat wie das mündliche, so auch das schriftliche Wort der h. Apostel gewirkt. Durch jenes hat er die Kirche gestiftet, durch dieses erhält er sie fort und fort und führt sie zur Vollendung.

§ 58.

Somit hängt die Entstehung des N. T.s aufs innigste zusamen mit der kirchenstiftenden, erhaltenden und vollendenden Thätigkeit des h. Geistes.

1. Die Stiftung der Kirche geschah durch die apostolische Verkündigung von Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen, wie die Missionsreden Petri (Akt. 2. 10) und Pauli (Akt. 14. 17. u. a.) uns beweisen. Diese apostolische Verkündigung lebte in den Gemeinden zunächst in Form der mündlichen Überlieferung fort, und die Gemeinden besaßen in ihren ersten Anfängen zur Erhaltung und Förderung ihres Glaubens nichts anderes, als eben diese mündliche

Überlieferung. Weil nun aber bald nach der Stiftung der Gemeinden innere und äußere Anfechtungen, Zweifel und Kämpfe eintraten und die Sicherheit des Glaubensbewußtseins trübten, weil ferner auch im Leben der Gemeinden Erscheinungen vorkamen, welche eine Zurechtweisung und Belehrung der Gemeinden erforderten, so ward ein neues apostolisches Wort nötig, welches die einfache evangelische Grundüberlieferung je nach dem vorliegenden Bedürfnis erneuerte und in Lehre und Praxis entfaltete. Dieses zweite apostolische Wort erging an schon gestiftete Gemeinden, und zwar von ihren Stiftern, den Aposteln, die inzwischen an anderen Orten das Evangelium verkündeten. Es erging somit in epistolischer Form oder durch apostolische Sendschreiben. So nahm die Schrift des Neuen Testaments ihren Anfang.

2. Erst nach dieser epistolischen Litteratur entstand die evangelische. Sie ist nichts anderes als die in Schrift verfaßte apostolische Überlieferung von alle dem, was JEsus that und lehrte. Dieser Inhalt apostolischer Lehre hatte, wie oben bemerkt, in der ersten christlichen Generation zuerst in mündlicher Überlieferung fortgelebt. Aber als vom Jahre 60 ab ein Apostel um den anderen hinschied, ohne daß der HErr erschienen war, als somit die Kirche sich rüsten mußte für eine Zeit, wo sie ohne Apostelwort und Apostelleitung ihren Weg zu gehen hatte, da erwachte die Fürsorge für die Kirche, und was bisher mündlich fortgepflanzt worden war, das wurde um so mehr in Schrift verfaßt, als, wie Luk. 1, 1 ff. zeigt, die Überlieferung nach einem Menschenalter anfing, eine vielgestaltige und unsichere zu werden. So schenkte der HErr der Kirche in den Evangelien ein sicheres Denkmal apostolischer Überlieferung, welche der gewisse Grund christlicher Lehre sein und bleiben sollte.

Anmerkung. Daß wirklich die Sicherung der apostolischen Überlieferung der Zweck ihrer Aufzeichnung war, das beweist, wenn es eines Beweises überhaupt bedarf, Luk. 1, 1—4, aus welcher Stelle wir erkennen, daß überhaupt nach Ablauf des ersten Menschenalters seit Jesu Hingang das Bedürfnis einer schriftlichen Aufzeichnung der evangelischen Geschichte erwachte (1, 1), und daß innerhalb der apostolischen Kreise die Notwendigkeit erkannt wurde, den mancherlei Aufzeichnungen solche gegenüberzustellen, welchen volle Glaubwürdigkeit zukäme und die ein authentisches Zeugnis über die apostolische Verkündigung sein könnten (1, 4).

3. Als das apostolische Zeitalter allmählich zum Abschluß kam, wurde der Kirche außer etlichen Briefen und den letzten Evangelien zuletzt noch ein Buch der Weissagung verliehen, damit sie in der Leidenszeit, die der Kampf des Weltreichs gegen die Kirche bringen sollte, Licht und Trost besäße und an der Hand der Weissagung das Ziel erreichte, für welches sie bestimmt ist.

§. 59.

1. Die evangelischen Schriften in ihrer grundlegenden, die epistolischen in ihrer auslegenden, die apokalyptische Schrift in ihrer vollendenden Bedeutung: — diese Schriften zusammen sollten der Kirche bieten, was sie bedurfte, um auf dem rechten evangelischen Heilsgrunde zu immer größerer Reife und Vollendung zu gelangen. Die Kirche erkannte denn auch bald, daß diese Schriften zusammen ein Ganzes zu bilden bestimmt waren, an welchem sie als Gemeinde des Neuen Bundes ihre hl. Schrift neben der Alttestamentlichen besitzen sollte. Um das Jahr 100 n. Chr. waren schon die Hauptschriften des N. Testaments, der sog. Urkanon, in weiten Kreisen bekannt und im Gebrauch. Um 150 n. Chr. sind davon die ausdrücklichsten namentlichen Zeugnisse in Fülle vorhanden. Zu Anfang des 3. Jahrhunderts war der Urkanon überall anerkannt.

2. Einige Schriften aber, welche wir jetzt in unserm Neutestamentlichen Kanon haben, waren nicht von allen Gemeinden als apostolische gekannt, gebraucht und anerkannt, und es währte bis ins 4. Jahrhundert, bis die gesamte Kirche auch über jene Schriften, und somit über den Umfang des Neutestamentlichen Kanon sich geeinigt hatte, oder was dasselbe ist, bis ein gesamtkirchlicher Kanon zu stande gekommen war. Der Abschluß dieser geschichtlichen Entwickelung erfolgte für die griechische Kirche auf der Synode zu Laodicea 360, für die abendländische auf den Synoden zu Hippo Regius 393 und zu Karthago 397, von wo ab der Neutestamentliche Kanon als kirchlich feststehend zu betrachten ist.

Die Entstehungsgeschichte des N. Tl. Kanon durchläuft, im einzelnen betrachtet, folgende Stadien:

ad. 1. Die N.Tl. Schriften entstanden wie durch verschiedene Verfasser, so in verschiedenen Zeiten und für verschiedene Gemeinden; sie waren demnach anfangs zerstreut. Die eine Gemeinde besaß diese, die andere jene apostolische Schrift. Aber teils apostolische Weisung (Kol. 4, 16), teils der freie Verkehr

der Gemeinden untereinander brachte es mit sich, daß diese Schriften allmählich mehr oder weniger in den Besitz aller Gemeinden kamen, so daß der h. Petrus (2 Petri 3, 15 f.) z. B. die Kenntnis der paulinischen Briefe bei den Gemeinden Asiens, Johannes aber die der drei ersten Evangelien allüberall voraussetzt. Die apostolischen Väter, ferner Papias (120 n. Chr.), Justinus M. (140 n. Chr.), die Häretiker zu Anfang des zweiten Jahrhunderts: — sie alle setzen in ihren Schriften die weite Verbreitung der Evangelien, der Briefe Pauli mit Ausnahme des Hebräerbriefs, des ersten Petri- und ersten Johannesbriefs und der Apokalypse voraus. Dies der „Urkanon". Man nannte die vier Evangelien „das Evangelium", die Apostelgeschichte und die Briefe „den Apostel".

Bestimmte Zeugnisse für das normative Ansehen der genannten Schriften in der ganzen Kirche finden wir aber erst anfangs des 3. Jahrhunderts bei Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien und in der altsyrischen Übersetzung, welche letztere bereits den Jakobus- und Hebräerbrief in sich befaßt, endlich in einem uralten Verzeichnis der Schriften, welche in den römischen Gemeinden kanonische Geltung hatten, aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, dem sog. Canon Muratori. Aus diesen Zeugnissen geht hervor, daß um das Jahr 200 die oben bezeichneten Schriften allenthalben kanonisches Ansehen genossen, dagegen waren die übrigen Schriften, nämlich der zweite Brief des Petrus, der Brief des Jakobus und Judas, der an die Hebräer, der zweite und dritte Brief des Johannes um diese Zeit noch nicht überall gleich bekannt oder als kanonisch angesehen. — Die Gründe dafür sind sehr verschiedene. Die beiden letzten Briefe des Johannes sind an Private gerichtet, weniger umfangreich und schienen vielleicht deshalb weniger geeignet zu sein für die Verbreitung; der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas sind durch ihren Inhalt Apokrypha im höheren Sinne, d. h. Schriften, welche ganz auf die Zukunft gehen, darum weniger für den Gebrauch der Gegenwart geeignet scheinen mochten und anfangs nicht verbreitet wurden; der Brief an die Hebräer und der des Jakobus aber sind merkwürdigerweise nur im Abendlande nicht bekannt, während das Morgenland sie kennt und als heilige Schriften gebraucht. Sie hatten ihre Bestimmung für judenchristliche Kreise, die von Anfang an von den heidenchristlichen sich absonderten, wodurch auch der Austausch der heiligen Schriften gehindert wurde. Nachdem nun aber jene Schriften bis zum Ende des ersten Jahrhunderts das allgemeine Ansehen in der Kirche nicht gewonnen hatten, blieb man in den folgenden Zeiten, welche mit ängstlicher Treue an allem, was aus dem apostolischen Zeitalter überkommen war, festhielten, auch in diesem Stücke bei der alten Tradition.

ad. 2. Erst im vierten Jahrhundert haben alle Schriften, die wir jetzt in unserm N.Tl. Kanon haben, in der ganzen Kirche ausnahmslos kanonisches Ansehen gewonnen. Daß es dazu kam, war zum großen Teile das Verdienst des Origenes und Eusebius. Beide nämlich zeigten, was es mit der kirchlichen Geltung der einzelnen Schriften für eine Bewandtnis habe. Sie unterscheiden nämlich einerseits Homologumena und Antilegomena, d. h. allgemein und teil-

weise als apostolisch anerkannte Schriften, andrerseits Atopa (Eusebius) oder Notha (Origenes), d. h. Schriften, die als heilige gelten wollten, von der Kirche aber verworfen wurden. Indem sie so die Homologumena und Antilegomena zu einer Klasse zusammenfassen und den Atopa oder Notha gegenüberstellen, bereiten sie damit die Anschauung vor, daß Homologumena und Antilegomena gleicherweise heilige Schriften und von wesentlich gleicher Würde seien, wenn auch jene durch die uralte allgemeine Anerkennung vor diesen einen Vorzug haben mögen. Daß aber allmählich auch dieser letztere Unterschied hinfiel, dies bewirkte die in den großen Lehrkämpfen gereifte Einsicht in den dogmatischen Wert der sog. Antilegomena, welche z. B. die wichtigsten Beweisstellen für die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi darboten. Solche Stellen deckten den Mangel einer allseitigen Anerkennung, und man bezeichnete die Antilegomena und Homologumena jetzt gleicherweise als kanonische Schriften, weil sie gleicherweise dem „Kanon", d. h. der Glaubensregel, entsprächen. Die zur kirchlichen Vorlesung zugelassenen Bücher, welche nicht apostolischen Ursprungs waren, nannte man jetzt „deuterokanonische" oder „kirchliche" Bücher; man unterschied sie ebenso von den kanonischen, als den apokryphischen, d. h. aus dem kirchlichen Gebrauch völlig ausgeschlossenen, weil verdammlichen Schriften. Später verloren sich indes diese Schriften mittlerer Stellung gänzlich aus dem kirchlichen Gebrauch, und man unterschied fortan nur kanonische und apokryphische Schriften. Von der Mitte des vierten Jahrhunderts an finden wir Verzeichnisse der kanonischen Schriften, welche in sich zusammenstimmen und auch die bisherigen Antilegomena bis auf die Apokalypse haben, und so konnte denn auf Synoden die Frage zuletzt auch formell zum Abschluß gebracht werden. Die ums Jahr 360 oder später versammelte Synode von Laodicea verbot das Vorlesen aller nicht kanonischen Bücher und zählt hierauf alle kanonischen Bücher A. und N. Testaments auf, wobei alle unsere kanonischen Bücher genannt, die A.Tl. Apokryphen aber und die NTl. Apokalypse übergangen werden. Für die lateinische Kirche entschieden die Synoden zu Hippo Regius (393) und Karthago (397), wo Augustin es dahin brachte, daß der kirchliche Gebrauch entschied, und deshalb im A. Testament die Apokryphen, im Neuen aber alle Antilegomena, mit Einschluß der Apokalypse, für kanonisch erklärt wurden. Der römische Bischof Innocentius bestätigte diesen Beschluß und er wurde in der lateinischen Kirche nicht weiter angefochten.

§ 60.

Bei diesem Beschlusse ist es seitdem verblieben. Zwar erwachte in den Reformatoren das Bewußtsein eines Unterschiedes zwischen den Homologumenen und Antilegomenen; Luther insonderheit unterschied die Epistel an die Hebräer, die des Jakobus und Judas und die Apokalypse und zwar aus vorwiegend dogmatischen Gründen von den andern, als den „rechten, gewissen Hauptbüchern", und ihm

folgten Melanchthon und Chemnitz; aber schon Gerhard findet den Unterschied zwischen den Homologumenen und Antilegomenen nicht mehr in dem verschiedenen Grade der Normativität, sondern lediglich der Anerkennung seitens einzelner Teile der alten Kirche. Der Unterschied ist in der kirchlichen Praxis so gut wie keiner mehr. Diese Auffassung ist vom 17. Jahrhundert an die herrschende. Auch die seit der Mitte des vorigen Jahrhunders immer häufiger und ernster gewordenen Versuche der sog. „Kritiker" (s. Vorbem. 5, 4), gewisse Teile der N.Tl. Schrift als unecht zu erweisen, haben keinen Einfluß auf die kanonische Geltung der h. Schriften geübt; der N.Tl. Kanon ist vielmehr in seinem Umfang derselbe geblieben, und man hat erkannt, daß derselbe, so wie er uns vorliegt, und wie er in allen Kirchen gleicherweise seit anderhalb Jahrtausenden schon Geltung hat, ein großes Ganzes ist, von dem kein Glied weggenommen werden darf, wenn man nicht das Ganze verletzen und die Kirche um eine ihr von Gott geschenkte, für die Vollendung ihres Laufes nötige Gabe berauben will.

Kap. 2.

Von der Grundsprache des Neuen Testaments.

§ 61.

Die Grundsprache des N. Testaments ist die griechische, und zwar die sog. Vulgärsprache (*κοινή*), wie sie seit Alexander d. Gr. die Sprache der gesamten gebildeten alten Welt geworden war und auch im heil. Lande neben der aramäischen Landessprache Eingang gefunden hatte. Der Grund, weshalb für das N. Testament nicht auch die hebräische Sprache gewählt worden, liegt nicht in den Verfassern der N.Tl. Schriften. Wenigstens wird Paulus das Hebräische, das er nach Akt. 22, 2 sprach, auch haben schreiben können. Aber der Kreis, für welchen die h. Schriften des N. Testaments nötig wurden, war nicht mehr das Volk des alten Bundes, sondern die Völkerwelt. Die Episteln des Paulus gehörten ja vor allem den heidenchristlichen Gemeinden, und als auch die andern Apostel anhoben, die Lehre schriftlich zu verfassen, da war die Kirche nicht mehr in Israel, sondern in der Völkerwelt zu suchen. So kam es, daß

die Urkunde des N. Testaments in einer andern Sprache abgefaßt wurde, als die des Alten.

§ 62.

Aber obwohl die Sprache des Neuen Testaments an sich die Sprache der Völkerwelt ist, so ist sie dennoch eine heilige Sprache. Es gab ja seit der Übersetzung des A. Testaments ins Griechische auch eine heilige griechische Sprache, indem die Übersetzer (jene sog. LXX) das Griechische dem Geiste der hebräischen Sprache und der heiligen Urkunden anzupassen suchten. Dieses hebraisierende griechische Idiom finden wir vielfach auch im N. Testamente. Die historischen und prophetischen Teile desselben tragen im Stil entschieden Alttestamentliches Gepräge. Anders freilich verhält sich's mit der epistolisch-didaktischen Litteratur. Sie hatte am A. Testament weniger Vorbild, als die übrige; sie ist daher weit mehr als jene im griechischen Stil geschrieben. Daher denn auch der Unterschied zwischen den Evangelien und Briefen: jene einfach in der Darstellung, wenn auch dem Inhalte gemäß feierlich, oft erhaben, diese dagegen vielfach periodisch konstruiert und schwerer zu verstehen. — Aber auch der Ausdruck des N. Testaments ist ein eigentümlicher. Christliche Ideen mußten sich einen neuen Ausdruck schaffen, indem sie die alten Ausdrücke mit neuem Inhalt, die alte Form mit evangelischem Geist durchdrangen. — Somit gehört zum rechten sprachlichen Verständnis des N. Testaments neben der Kenntnis des Vulgär-Griechischen oder der *κοινή* sowohl Vertrautheit mit dem Alttestamentlichen Stil, als tiefes Eingehen in den eigentümlichen Geist des Evangeliums.

Kap. 3.

Von der Überlieferung des Textes.

§ 63.

Die Urschriften sind bereits im zweiten Jahrhundert als verloren zu betrachten, und es ist sonach der heil. Text lediglich durch Abschriften auf uns gekommen. Diese waren anfangs nach damaliger Weise ohne Trennung der Wörter, ohne Accente, ohne irgend eine Einteilung des Textes in Abschnitte. Auch Überschriften und Namen der Verfasser fehlten überall, wo sie nicht einen wesent-

lichen Bestandteil des Textes bildeten. Die Schrift war nicht Kursiv-, sondern Unzialschrift. Erst Euthalius (Diakon der alexandrinischen Kirche) hat in seiner ums Jahr 462 vollendeten Ausgabe der Apostelgeschichte und der Episteln für die Vorleser den Text nach Zeilen oder Stichen abgeteilt, so daß auf jede Zeile gerade so viele Worte kamen, als zum Satzgliede gehörten. Diese Methode fand Beifall und wurde von andern auch auf die Evangelien angewendet. Diese stichometrische Schrift, wie man sie nennt, war bis zum 8. Jahrhundert im Gebrauch. Um aber den kostbaren Raum zu sparen, gab man diese Methode wieder auf und begnügte sich damit, das Ende der Stichen durch Punkte oder andere Zeichen anzudeuten. Daraus hat sich allmählich unsere Interpunktion entwickelt, die aber in ihrer jetzigen Ausbilduug aus dem 16. Jahrhundert stammt. Für die sonn- und festtägliche Vorlesung (lectio continua) teilte Euthalius das N. Testament in Abschnitte ein. Der „Apostolos" zerfiel in 57 Abschnitte. Über die Abschnitte des „Evangeliums" ist uns nichts Näheres bekannt. Diese Lesestücke wichen später den sog. Perikopen, wie wir sie in der öffentlichen kirchlichen Vorlesung noch jetzt haben. Für den Privatgebrauch, besonders zum Behuf der Citation, wurde das N. Testament schon frühe in Kapitel eingeteilt, die aber sehr verschieden waren; um die Kapiteleinteilung der Evangelien haben sich schon Ammonius und Eusebius bemüht, den Apostolos hat ein uns unbekannter Kirchenvater (vielleicht Theodor v. Mopsveste) in Kapitel zerlegt, welche Euthalius in seinem „Apostolos" anmerkt.

Unsere jetzige Kapiteleinteilung stammt, wie man sagt, von dem spanischen Kardinal Hugo von St. Caro († 1263). Unsere Versabteilung ist noch jünger; wir verdanken sie dem 16. Jahrhundert, und sie findet sich zuerst in der Ausgabe des gelehrten Pariser Buchdruckers Robert Stephanus, 1551. Auch die Überschriften der Bücher stammen nicht von den Verfassern, sondern wurden beigefügt, als man mehrere derselben in eine Sammlung vereinigte. Sie sind in den Handschriften verschieden. Unecht, weil vielfach unrichtig, sind auch die Unterschriften, die man noch später beifügte.

§ 64.

Der Text des N. Testaments, der, wie schon bemerkt, durch

die Hände vieler Abschreiber gegangen ist, wurde im Laufe der Zeit unabsichtlich, an einigen Stellen auch absichtlich verderbt. Man zählt an 50,000 Varianten, d. i. Verschiedenheiten des Textes, die aber, dank der göttlichen Providenz, nicht so wesentlich sind, daß sie den Grund des Glaubens berührten.

Diese Varianten erweisen sich als Zusätze, Auslassungen, Versetzungen oder Vertauschungen und betreffen entweder Buchstaben, oder Wörter oder ganze Sätze. Der gelehrte Abschreiber wollte etwa den Text sprachlich verbessern oder sachlich vervollständigen. Schrieben die einen ihre Weisheit über oder in den Text, so schrieben andere sie nur an den Rand, ihre Glossen kamen aber später in den Text. Zuweilen änderte man, um vermeintliche dogmatische Anstöße zu beseitigen, oder den Häretikern eine gemißbrauchte Beweisstelle zu entreißen. Die Väter klagen auch über absichtliche Fälschungen seitens der Häretiker. Nicht selten auch erscheint der Text durch liturgische Zusätze verändert, welche die kirchliche Vorlesung veranlaßte. Sehr junge Handschriften stehen sogar unter dem Einflusse der Vulgata. Die Texte sind einander auf solche Weise im einzelnen sehr unähnlich geworden. Doch kann man gewisse Gruppen von Texten erkennen, welche unter sich mehr Ähnlichkeit haben, als mit anderen Texten. Diese sind die sog. alexandrinische, konstantinopolitanische und occidentalische Gruppe. So Griesbach. Andre unterscheiden eine orientalische Gruppe (alex. und ägypt. Text) und eine occidentalische Gruppe (der bei den lateinischen Kirchenvätern gebräuchliche Text in den griech. Unzialhandschriften; der asiat.-griechische und der byzantinische Text).

Als Gutenberg 1440 die Buchdruckerkunst erfand, kam sie bald auch der Bibel zu gute. Man fing an, dieselbe, anstatt durch Abschriften, durch den Druck zu vervielfältigen. Die ersten Druckausgaben des Neutestamentlichen Textes besorgten im Jahre 1516 der Kardinal Ximenes von Alcala (Complutum) und Erasmus von Rotterdam. Der erasmische Text gewann allgemeine Geltung, er wurde der textus receptus, obwohl der complutensische besser war. Aus der zweiten Ausgabe des erasmischen Textes ist auch Luthers Übersetzung des N. Testaments geflossen.

Bis ins vorige Jahrhundert war der erasmische Text in allgemeiner Geltung. Da fing man an, das Augenmerk auf die Herstellung eines dem ursprünglichen Texte möglichst entsprechenden Textes zu richten. Die Textkritik, wie man diese wissenschaftlichen Bemühungen nannte, versuchte ihr Ziel zu erreichen mittels der Citate der ältesten Kirchenväter aus dem N. Testament, der ältesten Übersetzungen und insonderheit der aus dem Altertum auf uns ge-

kommenen Handschriften (Codices) des N. Testaments. Die ältesten und entscheidendsten dieser Codices sind: 1) der Codex Vaticanus, aus der Zeit Konstantins des Großen, aufbewahrt in der Bibliothek des Vatikans in Rom; 2) der Codex Sinaiticus aus derselben Zeit, von Konstantin Tischendorf 1859 im St. Katharinenkloster auf Sinai aufgefunden und in St. Petersburg aufbewahrt; 3) der Codex Alexandrinus, aus etwas jüngerer Zeit, im British Museum in London. Der erste wird mit der Chiffre B, der zweite mit א, der dritte mit A bezeichnet. Diese älteren Codices heißen Uncial-Codices; sie sind mit lauter großen griechischen Buchstaben geschrieben, ohne Accente und fast ohne alle Interpunktion (s. o.). Das meiste Ansehen auf wissenschaftlichem Gebiete genießt unter den mit den Mitteln der Textkritik hergestellten Textausgaben die von Tischendorf. Derselbe konnte auch den früher nicht zugänglichen Codex Vaticanus vergleichen und für die Herstelluug eines möglichst authentischen Textes nutzbar machen. Neben ihm ist der durch besondere Zuverlässigkeit ausgezeichnete Engländer S. P. Tregelles, desgl. Westcott zu nennen.

Anmerkung. Für ein sorgfältiges Studium des N. Testaments ist der Gebrauch einer kritischen Textausgabe unerläßlich. Dieselbe gibt unter dem Text den sogen. kritischen Apparat, d. h. sie stellt die wichtigsten Lesarten aus den besten Codices zusammen, indem sie diese mit gewissen Zeichen bezeichnet. Über diese Bezeichnung, sowie besonders über Alter, inneren Wert und Gebrauch der verschiedenen Handschriften gibt eine den textkritischen Ausgaben vorausgehende Einleitung die nötige Belehrung. Empfehlenswert ist die Ausgabe von C. Tischendorf, Novum Testamentum graece; editio academica, Leipzig; sowie O. von Gebhardt, das N. Test. griechisch nach Tischendorfs letzter Revision und deutsch nach dem revidierten Luthertexte mit Angabe abweichender Lesarten. Leipzig, bei Tauchnitz.

Kap. 4.

Von den Übersetzungen des N. Testaments.

§ 65.

Im altchristlichen Osten erhielt zuerst die syrische Kirche von Edessa eine Übersetzung (die sog. Peschittho, d. i. einfache, wortgetreue). Sie zeichnet sich durch wörtliche Treue aus und ist bis zur Stunde im kirchlichen Gebrauch der Syrer. Die Monophysiten

ließen (508) eine andere anfertigen, welche die Philoxeniana heißt.*) Nicht viel später bekam Ägypten sein N. Testament. Hier entstand aus der Mischung der alten ägyptischen und der seit Alexander M. eingedrungenen griechischen Sprache eine neue Landessprache, das Koptische. Es zerfällt in mehrere Dialekte; in jeden derselben ist das N. Testament übersetzt worden. Äthiopien bekam seine Übersetzung durch den Gründer seiner Kirche, durch Frumentius (4. Jahrh.). Von Syrien aus drang mit dem Christentum auch das N. Testament nach Armenien; man gebrauchte hier zuerst die syrische Übersetzung, bis Miesrob (410) eine armenische herstellte. Den Armeniern folgten die Georgier; ihre Bibelübersetzung stammt aus dem 6. Jahrhundert. — Seit dem Siege des Islam wurde bei all den genannten Völkern das Arabische die Volkssprache, deshalb mußten neben den alten schon im 7. und 8. Jahrhundert neue arabische Übersetzungen entstehen, um das Bedürfnis des Volkes zu stillen. Jedoch gibt es auch eine altpersische.

§ 66.

Der altchristliche Westen hatte eine Sprache für die Gebildeten: das Griechische. Deswegen trat hier das Bedürfnis einer Übersetzung nicht sogleich hervor, um so mehr, als es jederzeit solche gab, die das Griechische sofort ins Lateinische übersetzten. Aber als die Gemeinde an solchen wuchs, die das Griechische nicht verstanden, mußten auch lateinische Übersetzungen entstehen. Dies geschah schon frühe. Die gebräuchlichste derselben war die (alte) Itala, wie Augustin, oder die (alte) Vulgata, wie man in Italien selbst sie nannte. Aber der Text wurde so verderbt, daß Verwirrung entstand, und Hieronymus mußte ihn auf Befehl des Bischofs Damasus verbessern (384). Er stellte den alten Text nach Möglichkeit her und änderte nur, wo entschieden falsch übersetzt war, aber zuletzt war die verbesserte Vulgata doch eine neue Bibel, und das Volk, ja auch ein Augustinus sträubte sich gegen ihre Annahme. Erst durch Gregor des Großen Ansehen drang sie durch. Über ihr weiteres Schicksal siehe oben § 19. — Außerdem haben wir eine angelsächsische, von

*) In ihr fehlt Joh. 8, 1—11 und 1 Joh. 5, 7. 8, wie auch in der Peschîttho.

den Missionaren Gregors des Großen aus der alten Vulgata gefertigte, eine gothische von Bischof Ulfilas herstammende, und eine slavische von Cyrillus und Methodius (9. Jahrh.) herrührende Übersetzung des N. Testaments.

§ 67.

Im Mittelalter entstanden Übersetzungen des N. Testaments teils durch das Bestreben der Sekten nach einem biblischen Christentum — vgl. die romanischen Waldenser-Übersetzungen —, teils ging aus der Kirche selbst schon vor der Reformation eine nicht unbedeutende Menge von Übersetzungen hervor. Sie alle werden übertroffen durch die lutherische. Ihr Erscheinen hat so mächtig gewirkt, daß nicht bloß alle übrigen protestantischen Kirchen, sondern auch die römische Kirche sich beeiferten, für ihre Kreise entsprechende Übersetzungen herzustellen.

In neuester Zeit sind mit jeder neuen Kirchenbildung durch die Heidenmission auch neue Bibelübersetzungen entstanden, indem besonders die Britische Bibelgesellschaft sich die Aufgabe gestellt hat, alle Völker mit Übersetzungen der heil. Schriften zu versorgen. — Für den Gebrauch der mit der hebräischen Sprache noch vertrauten Juden sind neuerdings hebräische Übersetzungen entstanden, erst eine von der Londoner Judenmissions-Gesellschaft, nunmehr 1877 eine viel korrektere durch Professor Franz Delitzsch, welche die Britische und ausländische Bibelgesellschaft in London herausgegeben hat.

Kap. 5.

Von der Auslegung des N. Testaments.

§ 68.

Was bereits bei Gelegenheit der Auslegung des A. Testaments über die drei verschiedenen Stufen der Auslegung, die grammatische, historische und theologische, gesagt wurde, gilt selbstverständlich auch für das N. Testament. Nur bei gleichmäßiger Rücksicht auf jedes der drei Momente und nur bei entsprechender Verbindung derselben ist auf ein wahres Verständnis der N. T.lichen Schriften zu hoffen.

§ 69.

Der Auslegung des N. Testaments kam es zu statten, daß die

griechische Sprache viel mehr Gemeingut war und wurde, als die hebräische. Besondere Förderung gewann die N. T.liche Auslegung seit dem Aufschwung des Studiums der klassischen Sprachen im 15. Jahrhundert. Von diesem Studium floß auch der Reformation reicher Segen zu. Luther und Melanchthon bieten auf Grund der erneuerten Sprachkenntnis und der gereinigten Glaubenserkenntnis ein neues Verständnis des N. Testaments dar. Zwar hinderte später der Dogmatismus und noch später der Rationalismus, daß dieses Verständnis sich stetig fortentwickeln konnte, aber mit der Rückkehr zum Glauben der Väter ist auch ihre Auslegung wieder zu Ehren gekommen, und da der sprachliche und historische Sinn der neueren Zeit auch auf die kirchlichen Ausleger seinen Einfluß übt, so darf man sagen, daß das Verständnis der N. T.lichen Schriften ein immer zunehmendes ist.

II. Spezieller Teil.

Erste Abteilung.

Die historischen Bücher.

A. Die Evangelien.

§ 70.

Allgemeines.

1. Mit dem Worte „Evangelium" bezeichnet das N. Testament die Verkündigung JEsu und seiner Apostel vom Reiche Gottes. Diese Verkündigung oder frohe Botschaft ist, wie wir oben sahen, der Grund, auf welchem die Kirche JEsu Christi erbaut ist. Sie ist erst mündlich erfolgt, dann unter der Leitung des heil. Geistes durch Apostel oder deren Gehilfen schriftlich aufgezeichnet worden. In dieser Form eines schriftlichen Denkmals haben wir sie in unserem Kanon. Obwohl nun diese Botschaft nur eine ist, so haben wir doch vier Evangelien. Aber schon der h. Irenäus nennt diese vier Evangelien das „eine viergestaltige Evangelium". Wir haben das Evangelium von Christo und seinem Reiche nach vierfachem

Bericht. Das Verhältnis dieser Berichte zu einander hinsichtlich ihrer Entstehung ist auf sehr mannigfache Weise erklärt worden, und es ist äußerst schwierig, darüber etwas Gewisses festzusetzen.

Die Theologen des vorigen Jahrhunderts haben angenommen, es habe evangelische Urschriften gegeben, aus welchen die Evangelisten ihre Evangelien herausarbeiteten. Als die wahrscheinlichste Erklärung der oft so auffallenden Übereinstimmung der drei synoptischen Evangelien in der Auswahl und Anordnung des Stoffs wie in der Einzeldarstellung — neben den nicht minder auffallenden Abweichungen in allen diesen Beziehungen — erscheint jedoch die Annahme einer gemeinsamen Quelle in der mündlichen apostolischen Überlieferung. Diese Überlieferung hat sich im Vortrag vor der Gemeinde, was den Stoff und die Aufeinanderfolge des Erzählten betrifft, allmählich fixiert. So entstand ein mündliches Urevangelium, welches die Synoptiker zu ihren Evangelien in Freiheit des Geistes in der Weise gestalteten, wie es der verschiedene Lehrzweck, der jedem vorschwebte, erforderte. Hieraus erklärt sich dann zur Genüge die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Evangelisten. Daneben ist es wohl denkbar, daß frühzeitig größere oder geringere Bruchstücke dieser apostol. Verkündigung schriftlich aufgezeichnet wurden, wie denn unzweifelhaft dem Lukas bereits solche schriftliche Quellen vorlagen Luk. 1, 1. — Eine direkte Benutzung des einen Evangelisten durch den andern ist nicht nachweisbar, auch, falls sie als in größerem Umfang erfolgt gedacht wird (Annahme eines schriftlichen Urevangeliums) mit der schriftstellerischen Selbständigkeit, geschweige dem Glauben an die Inspiration der Evangelisten nicht mehr zu vereinbaren. Übrigens ist kein Gebiet der Einleitungswissenschaft mehr vom Dorngestrüppe grundloser Meinungen überwuchert, als die Frage nach der Entstehung der Evangelien und ihrem gegenseitigen Verhältnis.

2. Unter den vier Evangelien bilden die drei ersten wieder eine Einheit im Unterschiede vom vierten. Jene schlagen im ganzen denselben Gang ein für die Geschichte, und man nennt sie darum die synoptischen Evangelien; dieses geht seinen besonderen Weg. Während jene hauptsächlich das Wirken JEsu in Galiläa berichten, erzählt dieses fast ausschließlich sein Wirken im Mittelpunkt des jüdischen Volkslebens, in Judäa. Auch so hat man jene Evangelien von diesem unterschieden, daß jene die leibliche Seite der Erscheinung JEsu, dieses die geistliche (pneumatische) Seite derselben offenbare. — Indes unterscheiden sich auch die Synoptiker wieder von einander. Es gab nämlich eine antiochenische und jerusalemische Weise der evangelischen Verkündigung; jene befolgt Lukas, der Gehilfe des Heidenapostels, der für die Griechen schreibt, diese Matthäus, der

Lehrer Israels. Markus erscheint wie mitten inne; er gibt ein Bild von der göttlichen Herrlichkeit des HErrn in seinem wunderbaren Thun und Wirken, das für alle gleichermaßen gilt. So zeigt Matthäus in JEsu den verheißenen Christ, in seinem Reiche das Reich Davids; Markus den König der Welt, Lukas den Heiland der Sünder, — Johannes den eingeborenen Sohn des Vaters voller Gnade und Wahrheit.

3. Das Ansehen der Evangelien hat je und je auf der Gewißheit ihres apostolischen Ursprungs beruht. Dieser ist in neuerer Zeit mit großer Heftigkeit bestritten worden, indem man die Evangelien bald für absichtliche, bald für absichtslose Dichtungen einer späteren Zeit, nämlich der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, ausgab (s. o.). Aber es liegen bestimmte Zeugnisse vor, daß unsere Evangelien bereits vor Ablauf des ersten Jahrhunderts im allgemeinen kirchlichen Gebrauche standen und kanonisches Ansehen genossen, und zwar auf Grund ihres Ursprungs von Aposteln oder deren Gehilfen und Begleitern. Die Echtheit der Evangelien und damit die Geschichtlichkeit ihrer Aufzeichnungen über das Leben JEsu ist dokumentlich verbürgt.

Die wichtigsten der Zeugnisse, welche in neuerer Zeit am besten C. Tischendorf in seiner Schrift: „Wann wurden die Evangelien verfaßt?" zusammengestellt hat, sind enthalten 1) in Schriften, und zwar in denen des Irenäus († 202), Tertullian († 220) und Justin († 162); 2) in Thatsachen, und zwar darin, daß die Häretiker in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts ebenso wie Celsus von den Evangelien ausgehen, daß die apokryphischen neutestamentlichen Schriften aus derselben Zeit sich auf unsere Evangelien zurückbeziehen, daß der Barnabasbrief zu Anfang des 2. Jahrhunderts das Evangelium Matthäi mit der Formel „wie geschrieben steht" schon als kanonische Schrift citiert. Alles dies und noch anderes beweist, daß noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts unsere Evangelien in allgemeinem kirchlichen Gebrauch und kanonischer Geltung standen, und zwar, wie immer betont wird, weil ihr apostolischer Ursprung unzweifelhaft war.

4. Die Aufeinanderfolge der Evangelien, wie wir sie in unserem Kanon haben, ist durch das Zeugnis der ältesten Väter beglaubigt, und es ist kein hinlänglicher Grund vorhanden, sie zu bestreiten, vielmehr wird sie durch die Entstehungsgeschichte der einzelnen Evangelien ihre Bestätigung finden.

§ 71.
Das Evangelium nach Matthäus.

1. Matthäus oder Levi (Matth. 9, 9, vgl. Mark. 2, 14; Luk. 5, 27), der Sohn des Alphäus (Mark. 2, 14) einer der zwölf Apostel (Matth. 10, 3), war vor seiner Berufung zum Apostelamte ein Zöllner, d. h. ein Untereinnehmer bei dem römischen Zollamte am See Tiberias. Von dem HErrn zur Nachfolge berufen, folgte er diesem Rufe, ohne sich zu bedenken. Er, der vorher kein rechter Jude gewesen, wurde nun ein Israelite im vollsten Sinne des Worts, und vertiefte sich mit allem Ernst in die Geschichte und in die heiligen Schriften seines Volks. Seine Wirksamkeit als Apostel JEsu gehörte zuerst den Gemeinden des jüdischen Landes. Als aber das Evangelium hier keine Stätte mehr fand, so verließ er das jüdische Land, verfaßte jedoch, ehe er von seinem Volke schied, wie Eusebius berichtet, sein Evangelium, zu einem Zeugnis über dasselbe, indem er in übersichtlicher Weise mit großartig historischem Blicke den inneren Gang der Geschichte JEsu darlegt und aus demselben nachweist, wie es gekommen sei, daß die Gemeinde JEsu, welche aus Israel hervorging, nunmehr unter den Heiden ihre Stätte suchen muß. Wo Matthäus nach seinem Weggang aus dem jüdischen Lande ferner gewirkt habe, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Einer Sage zufolge predigte er in Äthiopien das Evangelium.

2. Die Zeit der Abfassung unseres Evangeliums läßt sich aus der Angabe des Irenäus erschließen, welcher berichtet, Matthäus habe das Evangelium geschrieben, während Paulus und Petrus in Rom das Evangelium predigten und die Gemeinde daselbst gründeten. Demnach wäre das Evangelium des Matthäus in den Jahren 62—64 n. Chr. entstanden.

3. Die Sprache, in welcher Matthäus sein Evangelium verabfaßte, ist nach dem einstimmigen Zeugnis des Altertums die aramäische, wie sie damals im jüdischen Lande gesprochen wurde. Da nun aber unser griechisches Evangelium Matthäi durchaus nicht das Gepräge einer Übersetzung an sich trägt, so liegt die Vermutung nahe, daß Matthäus selbst, als er seine apostolische Wirksamkeit unter den Heiden fortsetzte, sein Evangelium ins Griechische übertragen habe. Das aramäische Evangelium hat sich übrigens in seiner ursprüng-

lichen Gestalt nicht erhalten, sondern ist unter den Händen der Judenchristen mit Zusätzen versehen, ja von den Ebioniten verfälscht worden, indem sie besonders den Abschnitt von der übernatürlichen Geburt JEsu beseitigten; endlich ist es bis auf Fragmente verloren gegangen.

Nicht wenige „lassen den Matthäus bloß als Verfasser einer hebräisch geschriebenen Sammlung von Reden oder Aussprüchen JEsu gelten. Diese Sammlung sei von anderen, auch in hebräischer Sprache, mit geschichtlichen Zusätzen erweitert und zu dem gegenwärtigen Umfang gebracht, dann erst von nicht bekannter Hand ins Griechische übersetzt worden. Dem Matthäus die Abfassung des ganzen Evangeliums, so wie es vorliegt, abzusprechen, glaubt man sich hauptsächlich dadurch berechtigt, daß den Erzählungen des Matthäus die Anschaulichkeit und Genauigkeit im einzelnen abgehe, die er als einer der zwölf Apostel und Augenzeuge dessen, was er beschreibt, vor anderen haben müßte." Allein dies ist nicht ein Mangel, sondern eine schriftstellerische Eigentümlichkeit des Matthäus, dem es überall nur um das Charakteristische und Wesentliche zu thun ist, da er das, was er berichtet, überall zu bestimmtem Zweck berichtet.

4. Der Zweck des Evangeliums ist, wie aus den Umständen, unter denen es verfaßt wurde, und aus der fortgehenden Verweisung des Apostels auf die Weissagung des A. T. hervorgeht, kein anderer, als nachzuweisen, daß in JEsu von Nazareth der dem Volk Israel verheißene Christ erschienen sei, welchen die Juden verworfen hätten, so daß nun das Evangelium unter die Heidenvölker getragen werden müsse. Der Gnadenvorzug Israls ist durchweg anerkannt, wie dies z. B. in dem Befehl JEsu an die Jünger 10, 5 oder noch schärfer in dem Wort an das kananäische Weib hervortritt (15, 26); daneben eröffnet sich aber immer deutlicher die Aussicht auf den durch den Unglauben Israels immer näher rückenden Übergang des Reiches Gottes zu den Heiden (2, 1 ff.; 8, 10—12; 22, 1 ff.; c. 28 a. E.) Das Evangelium des Matthäus ist gewissermaßen eine Rechtfertigung des Apostels Israels für sein Wirken in der Heidenwelt.

5. Die Darstellung hält sich nur im ganzen und großen an die Zeitfolge der Begebenheiten. Im übrigen gruppiert sie nach sachlichen Gesichtspunkten. Besonders sind die Aussprüche des HErrn nach ihrer inneren Verwandtschaft zusammengestellt und zu zusammenhängenden Reden verarbeitet, wodurch oft ein großartiger Gesamteindruck erzielt wird. (Rubrikenartige, dem ehemaligen Zöllner geläufige Darstellungsweise?)

6. Inhaltsübersicht.

I. JEsus, der verheißene Sohn Davids, schon in seiner ersten Erscheinung von Israel verworfen c. 1. 2.

JEsus ist der verheißene Same Abrahams und Sohn Davids, s. besonders 1, 1 u. 1, 17 (1, 1—17). Er ist als der von dem heiligen Geiste empfangene Sohn der Jungfrau der verheißene Immanuel (18—25). — Jerusalem erfährt die Geburt seines Christ durch die Magier, welche aus der Ferne kommen, den Neugebornen anzubeten; das Volk Gottes läßt sich aber durch ihre Ankunft nicht zum Glauben an den Neugebornen bewegen, sondern die einzige Wirkung derselben ist die Verfolgung JEsu durch den dermaligen König der Juden, seine Flucht nach Ägypten und seine spätere Übersiedlung in die Verborgenheit des verachteten galiläischen Nazareth (c. 2), wobei auf Schritt und Tritt die Weissagungen der Propheten über ihn sich erfüllen.

II. JEsus, durch den verheißenen Propheten (Johannes den Täufer) seinem Volk vorher verkündigt, vom Vater selbst bei der Taufe als Sohn Gottes bezeugt und zur Ausrichtung seines Amts mit dem h. Geist ausgerüstet, tritt, nachdem er im Kampf gegen den Versucher sich persönlich als der Sohn Gottes bewährt hat, als Prophet Israels auf, indem er, wiederum der Weissagung entsprechend, Galiläa zunächst zum Schauplatz seines Wirkens macht, wo er auch seine ersten Jünger um sich sammelt c. 3 und 4.

III. Das Wirken JEsu als Prophet und Heiland seines Volkes c. 5, 1—8, 17.

1. Als ein Beispiel des prophetischen Wortes JEsu vernehmen wir c. 5—7 die sog. Bergpredigt. Die einleitenden Worte 5, 1—16 zeichnen die Herzensbeschaffenheit, die für das Himmelreich befähigt: Unbefriedigtheit von dem Irdischen, die nach Stillung des geistl. Bedürfnisses verlangt, Barmherzigkeit, Herzensreinheit, Friedfertigkeit, und zeigt den Jüngern ihre Aufgabe des Leidens und Wirkens in der Welt. Sodann zeigt JEsus weiter an einzelnen Geboten den Unterschied zwischen der pharisäischen Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit, die Er von seinen Jüngern fordert, die sich nicht begnügt mit der Erfüllung des Wortlauts der Gebote, sondern Einheit von Gesinnung und Handeln ist. Er richtet die Sünde schon in ihren ersten Regungen und fordert Liebe in der Vollkommenheit nach dem Bild des himmlischen Vaters (17—48). Weiter ist die Rede von den Erweisungen der Frömmigkeit, dem Almosengeben, Beten und Fasten, welches alles nicht bloß zum Schein oder Aufsehens halber, sondern in aufrichtiger Meinung und zur Ehre Gottes geschehen muß, wenn es Ihm gefällig sein soll (6, 1—18). c. 6, 19—34 warnt vor den Gefahren der Habsucht und irdischer Sorge, die das Trachten nach dem Reiche Gottes hindern. c. 7 gibt JEsus Verhaltungsregeln für den Verkehr der Jünger mit Menschen innerhalb und außerhalb ihres Kreises: er warnt vor der Selbstgerechtigkeit, die mit fremden Sünden sich beschäftigt und darüber der eigenen Seelennot vergißt (7, 1—5), womit jedoch das geistliche Urteil über

den Nächsten und ein demgemäßes Verhalten nicht ausgeschlossen sein soll (7, 6) und stellt in v. 12 den ebenso einfachen als großartigen Maßstab alles rechten Verhaltens im Gemeinschaftskreis auf, entsprechend dem Beispiel des himmlischen Vaters, der den Bittenden gütig ist (7—12). Endlich ermahnt er seine Jünger, weder durch das Beispiel des großen Haufens noch durch falsches Prophetentum in ihrer eignen Mitte sich verführen zu lassen. Der Schluß warnt vor der Thorheit des bloßen Hörens seines Wortes und ermahnt zum Thun desselben (13—29).

2. Um auch das Wirken JEsu als des Heilands Israels darzustellen, führt uns Matthäus das Bild einer eintägigen Wirksamkeit des HErrn vor. Er heilt alle Krankheiten, nimmt sich so des Elendes seines Volkes an und erweist sich dadurch als den von Jesaja verheißenen Erlöser seines Volks (8, 1—17).

IV. Die Aufnahme JEsu im Volke Israel c. 8, 18—9, 34.

Die Forderung unbedingter Hingabe schreckt selbst manch Wohlmeinenden von der Nachfolge JEsu zurück 8, 18—22, der irdische Sinn der Gadarener verbittet sich geradezu seine Gegenwart (23—34), Ja es regt sich auch bereits Widerspruch gegen ihn. Die Schriftgelehrten zeihen ihn der Gotteslästerung, weil er sich die Macht beilegt, Sünden zu vergeben, obwohl er sein Recht dazu durch die That beweist (9, 1—8), ebenso nehmen sie Anstoß an seinem Umgang mit Zöllnern und Sündern (9—13). Selbst Johannes Jünger murren, daß JEsu Jünger nicht nach der Pharisäer Weise fasten (14—17). Obwohl nun JEsus das blutflüssige Weib durch die Kraft, die von dem Saume seines Kleides ausgeht, gesund macht und des Jairus Tochter von den Toten auferweckt (18—26), obwohl er die Blinden und den dämonischen Taubstummen heilt, also die höchsten Beweise seiner göttlichen Sendung gibt, so lästern ihn die Pharisäer dennoch und sagen, er thue solches mit Hilfe der Dämonen (27—34).

V. Die Sendung der Zwölfe. Gerührt durch die geistl. Verwahrlosung des Volkes (9, 35—38) sendet Jesus die Zwölfe, in denen er sich gleichsam vervielfacht, mit der Predigt vom Reich an Israel (10, 1—15). Die längere Instruktionsrede, mit welcher er das thut, erweitert sich von v. 16 an zu einer Unterweisung für ihren Apostelberuf überhaupt, welcher Gottvertrauen und Leidensbereitschaft von ihnen fordert, sie aber auch unter den besonderen Schutz Gottes stellt und ihnen ewigen Lohn verheißt (16–42).

Im folgenden Abschnitt zeigt der Evangelist

VI. die Ursachen, weshalb JEsus weder bei der Menge noch bei den Pharisäern Eingang fand c. 11, 2—13, 52 (falsche Messiaserwartungen Ungewilltheit zu Buße und Glauben, die sich bei den Pharisäern bis zur Lästerung steigert).

Selbst Johannes schwankt und wartet ungeduldig auf die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu. Jesus verweist ihn auf seine Werke, die ihn als Heiland Israels beglaubigen, rettet aber vor dem Volk die Ehre seines Vorläufers 11,

2—15 und schilt die Zeitgenossen, denen trotz der grundverschiedenen Weise des Annahens weder er noch Johannes es habe recht machen können (16—19). Dann ruft er das Wehe über die galiläischen Städte, die vergeblich der bevorzugte Schauplatz seiner Wunder gewesen waren, weil sie nicht Buße thaten, preist aber den Vater für die Offenbarung des Himmelreichs an die Unmündigen und lädt alle Mühseligen in seine Arme (25—30). In c. 12 erreicht der innere Gegensatz der Pharisäer gegen Jesum seinen Höhepunkt. Sie treten ihm entgegen als Hüter der Heiligkeit des Sabbats, er aber nimmt seine Jünger in Schutz und verteidigt sein Recht am Sabbath zu heilen (12, 1—21). Als sie sich bis zu der Lästerung versteigen, daß Er seine Wunder im Bunde mit dem Teufel verrichte, zeiht er sie der Sünde wider den heiligen Geist, welche nicht vergeben wird (15—37).

Die Forderung eines Zeichens beantwortet er mit dem Hinweis auf das Ergehen des Jonas und weissagt dem Volk, das sich durch seine Gnadenheimsuchung nicht zu gründlicher Buße hat führen lassen, ein schlimmes Ende (38—45). (Der Besuch der Seinigen (46—50) steht mit dem Vorhergehenden wohl nur in zeitl. Zusammenhang.)

VII. **Jesus zieht sich von Israel zurück** 13, 1—16, 12. Er ändert nun seine Lehrweise; er redet zwar noch zu dem ganzen Volk, aber in Gleichnissen, die dem stumpfen Hörer die Wahrheit verhüllen, den lern- und heilsbegierigen aber reizen, in ihr Verständnis einzudringen. Sämtliche Gleichnisse beleuchten, ein jedes von einer anderen Seite, das Wesen des Himmelreichs. Das erste zeigt in der verschiedenen Beschaffenheit des menschlichen Herzens den Grund, warum das Wort vom Reich nur teilweise Aufnahme findet und Frucht bringt (13, 1—9 und 18—23); das zweite die Mischgestalt des Himmelreichs, die in diesem Aeon, wo neben göttlichen Kräften auch satanische wirken, getragen werden muß (24—30 und 37—43); das dritte und vierte weist auf das äußere Wachstum des Reiches aus kleinen, verborgenen Anfängen und seine alles von innen aus umgestaltende Lebensmacht hin (31—33); das fünfte und sechste zeigt es in seinem alle irdischen Güter überragenden Wert (44—46); das siebente verheißt die Aufhebung der Mischgestalt des Reichs u. die Darstellung der Gemeinde in ihrer Reinheit nach dem Endgericht (47—52).

Sofern diese Gleichnisse neben dem teilweisen Erfolg auch den Nichterfolg des Wirkens Jesu weissagen, dienen ihnen die folgenden Erzählungen zur Bestätigung.

In Nazareth, wo man ihn gut genug zu kennen glaubt und sich für seinesgleichen hält, wird er verworfen (53—58) und zieht sich auf die Nachricht, daß Herodes, der Mörder des Täufers (14, 1—12), auf ihn aufmerksam geworden sei, in die Einsamkeit zurück, wo er die 5000 speist (13—21), sodann den Jüngern auf dem Meere, die ihn fern glauben, seine hilfreiche Gegenwart erweist, und ihnen, sonderlich dem Petrus, den Glauben stärkt (22 ff.)

Die Schriftgelehrten und Pharisäer, die wegen Nichtbeachtung der tradi-

tionellen Reinigungsgebräuche seitens seiner Jünger mit ihm rechten, straft er wegen ihrer heuchlerischen Gesetzlichkeit (15, 1—9), warnt das Volk vor ihrem Wesen (10—20), und begibt sich aus dem jüdischen Lande weg, in die heidnische Gegend von Tyrus und Sidon. Hier heilt er, von der Demut und kühnen Geistesgegenwart ihres Glaubens bezwungen, die Tochter der Kananäerin (21—28). — Von hier wieder zurückgekehrt, heilt er viele Kranke und speist die Viertausend (29—39). Trotzdem begehren die Pharisäer und Sadducäer von ihm ein Zeichen; er aber schilt ihr Begehren ein heuchlerisches, denn die vorhandenen Zeichen genügen zur Beurteilung der Gegenwart (als der messianischen Heilszeit) so völlig wie gewisse Himmelserscheinungen zur Wetterprognose 16, 1—5. Zum Schluß dieses Abschnitts warnt er seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer, von deren Denkungsart sie sich nicht anstecken lassen sollen (6—12).

VIII. JEsus bereitet seine Jünger für ihren Beruf, seine Gemeinde zu werden c. 16, 13—20, 28.

In der Gegend von Cäsarea Philippi lockt JEsus durch seine Frage: was die Jünger von ihm halten, das Bekenntnis Petri zu ihm als dem Sohn Gottes hervor. Damit ist der Grund zum Bau der Kirche gelegt (das Wort ecclesia kommt hier im Mund des HErrn zum erstenmal vor) 16, 13—20. Sein Weg aber geht durch Leiden zur Herrlichkeit, darum heißt Bekenntnis zu Jesu: Nachfolge JEsu im Leiden (21—28), für welches ihn selbst und seine Jünger der Vorschmack der künftigen Herrlichkeit in der Verklärung stärken soll 17, 1—13. Als seine Jünger in seiner Abwesenheit dem Elend des mondsüchtigen Knaben gegenüber ihrer Ohnmacht inne werden, verweist er sie auf die Wunderkraft des Glaubens 14—21. Mit der Entrichtung der Tempelsteuer weist er seinen Jüngern ihre Stellung gegenüber der A.T.lichen Gemeinde (für die noch kurze Dauer ihres Bestands) an: freiwillige Selbstuntergebung unter das Gesetz um Israels willen bei dem Bewußtsein innerer Freiheit vom Gesetz (22—27). Dann zeigt er ihnen, a) was ihr Verhalten zu und innerhalb der christlichen Gemeinschaft sein soll, die er schaffen will, nämlich: 1) die Demut, welche, fern von ehrgeizigem Streben, wie das Kind sich selbst gering achtet, und darum auch den Geringen nicht verachtet und sich hütet ihn zu ärgern (18, 1—14); 2) der Ernst der züchtigenden Bruderliebe, die die Unbußfertigen aus der Gemeinde ausschließt, den Bußfertigen aber im Bewußtsein eigenen Bedürfnisses der Vergebung immer wieder vergibt (15—35); b) wie sie sich zu den Dingen und Ordnungen stellen sollen, die die Grundlagen unserer irdischen Existenz bilden: Ehe und Besitz, die er in ihrer schöpfungsordnungsmäßigen Berechtigung anerkennt, doch nicht ohne auf (Ausnahms-)Fälle hinzuweisen, wo der Verzicht auf diese Güter sittlichen Wert hat, ja sittliche Pflicht werden kann. (19, 1—27). Im Anschluß hieran verheißt er den Jüngern für die in seiner Nachfolge gebrachten Opfer reichen Lohn (27—30), warnt aber durch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg vor der unedlen Sinnesweise, die nur um Lohnes willen Gott dienen will 20, 1—16, während (wie er den Zebedäiden

und den über ihre Anmaßung unwilligen Jüngern zeigt) es vielmehr gilt, das Ausmaß des Gnadenlohns Gott zu überlassen und den Weg zur Größe in demütigem Dienen zu suchen (20—28).

IX. Die letzte Erfüllung des Heilandsberufs JEsu in Jerusalem, seine endgültige Verwerfung und die Verkündigung des göttlichen Gerichtes c. 20, 29—c. 25.

JEsus wird in Jericho von den Blinden als der Sohn Davids begrüßt (20, 29—34) und zieht dann als König in Zion ein, um die Weissagung zu erfüllen (21, 1—11). Er reinigt den Tempel, wird aber bei dem jauchzenden Zuruf der Kinder wieder angegriffen und zieht sich nach Bethanien zurück (12—17).

Am andern Tage verflucht er bei dem Gange von Bethanien nach Jerusalem den Feigenbaum, das Sinnbild des an Glauben und guten Werken armen Israels (18—22). Im Tempel verweigert er den Hohepriestern und Ältesten die Rechenschaft über sein prophetisches Auftreten, denn wer des Täufers göttliche Sendung nicht wahrnahm, wird auch ihm die Anerkennung weigern (23—27); dann deckt er ihre heuchlerische Scheinfrömmigkeit auf, die im Grunde nichts als frecher Ungehorsam gegen Gottes Gebot ist (28—32), und zeigt ihnen an den bösen Weingärtnern ihr eigenes Bild sowie den Grund und das Ende ihrer Feindschaft wider ihn (33—46). Das Gleichnis von dem Hochzeitsmahl deutet auf den Übergang des Reiches Gottes von den Juden zu den Heiden 22, 1—14. Nun suchen ihm seine Feinde mit verfänglichen Fragen Fallstricke zu legen: die Pharisäer im Bund mit den Herodianern suchen ihn politisch zu verdächtigen, Er aber lehrt, daß religiöse und bürgerliche Pflicht bei richtiger Abgrenzung beider Gebiete sich wohl vertragen; die Spottfrage der Sadduzäer, die den Glauben an eine leibliche Auferstehung lächerlich machen wollen, widerlegt er durch den Hinweis auf die völlig veränderten Daseinsbedingungen in jener Welt, wo geschlechtlicher Verkehr nicht mehr statt hat; die Schulfrage des Schriftgelehrten nach dem größten Gebot beantwortet er dahin, daß das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe das ganze Gesetz in sich fasse; endlich stellt er selbst an die Pharisäer eine Frage, die sie zur ahnenden Erkenntnis des Geheimnisses seiner Person und damit zum Heil hätte führen können, auf die sie aber nur mit verlegenem Schweigen antworten (15—46). Da hält er die zermalmende Strafrede gegen die Pharisäer, straft ihre Eitelkeit, die Heuchelei ihres Bekehrungseifers, ihrer unsittlichen Kasuistik, ihres gesetzlichen Buchstabendienstes, um schließlich wegen ihrer Feindschaft wider ihn und die Boten der Wahrheit ihnen und Jerusalem das Gericht anzukündigen c. 23.

Damit schließt er sein öffentliches Wirken ab. Seine letzten Reden gehören seinen Jüngern.

Er verkündet ihnen das Ende Jerusalems und der Welt und seine Wiederkunft (24, 1—35), ermahnt durch Hinweis auf das Gericht der Sündflut, sowie durch die Gleichnisse von dem guten und bösen Knecht, von den 10 Jungfrauen, von den Talenten, zur wachsamen Bereitschaft und fleißigen

Berufsarbeit in seinem Dienst (24, 36—25, 30) und schließt mit der Weissagung seiner Wiederkunft zum Weltgericht, bei welchem sich das ewige Geschick der Welt nach ihrem Verhalten zu seinen Jüngern entscheiden wird, 31—46.

X. Der Ausgang des Heilandes Israels c. 26—28.

1. JEsus erfüllt, wie vorher durch sein Thun und Lehren, so nun durch sein Leiden und Sterben die Schrift (c. 26, 54—56), anderseits aber vollendet Israel seine Verschuldung an ihm, indem seine Oberen mit Hilfe des Verräters Jesum gefangen nehmen, wider alles Recht ihn zum Tod verurteilen, ungerührt durch das reumütige Bekenntnis des Judas das Todesurteil von Pilatus erzwingen, und endlich den Leidenden noch höhnen und gegen das in den wunderbaren Erscheinungen bei JEsu Tod ergehende Zeugnis Gottes über den am Kreuze Getöteten sich verhärten, während der heidnische Hauptmann glauben lernt (c. 26. 27).

2. Auch gegen den Eindruck der Auferstehung JEsu, deren Gewißheit ihnen durch ihre eigenen Grabwächter besiegelt wurde, verhärten sich die Oberen des Volkes und betrügen das Volk um dies letzte und größte Zeugnis von der Göttlichkeit des Heilandes. Der Auferstandene entsendet daher seine Jünger, nachdem Israel ihn verworfen, in die Völkerwelt, damit sie durch die Taufe aufgenommen werde in das Reich Gottes (c. 28). So schließt das Ende des Evangeliums mit seinem Anfang (c. 2) sich zusammen.

§ 72.

Das Evangelium nach Markus.

1. Markus, mit vollständigem Namen Johannes Markus (Akt. 12, 12 u. a.), war der Sohn der Maria, einer zu Jerusalem wohnhaften, angesehenen, dem Apostel Petrus befreundeten Christin, in deren Hause sich die Apostel oft versammelten. Nach 1 Petri 5, 13 zu schließen, war Markus der geistliche Sohn des Apostels Petrus. Er begleitete zuerst den Apostel Paulus und den Barnabas als Diener auf ihren Missionsreisen (Akt. 12, 25; 13, 5), trennte sich aber dann von ihnen, so daß Paulus bei seiner zweiten Missionsreise sich entschieden weigerte, ihn mitzunehmen (15, 35—39). Später aber finden wir ihn doch (nach Kol. 4, 10; 2 Tim. 4, 11) während der zweimaligen Gefangenschaft des Paulus wieder in dessen Umgebung. Das Altertum stellt aber nicht ohne Anhalt in der Schrift (1 Petr. 5, 13) Markus in viel innigere Beziehung zu Petrus, als zu Paulus; Papias, Irenäus, Tertullian u. a. nennen ihn den „Dolmetscher" des Petrus, der, wie Papias, oder sein Gewährsmann, der „Presbyter" (Apostel?) Johannes sagt, die mündlichen

Lehrvorträge des Petrus schriftlich aufzeichnete.*) Ähnlich sagt auch Hieronymus: Das Ev. des Markus sei so entstanden, daß derselbe niederschrieb, was Petrus mündlich erzählte. Demnach ist also das Evangelium des Markus nichts anderes, als die schriftliche Aufzeichnung der evangelischen Botschaft, wie sie Petrus zu verkünden pflegte, und schon Justin nennt das zweite Evangelium geradezu das Evangelium des Petrus. Dieses Verhältnis des Evangeliums zu der Verkündigung des Petrus war es auch, was das Altertum zur unbedingten Annahme desselben bewogen hat.

2. Nach dem Zeugnis des Irenäus verfaßte Markus sein Evangelium erst nach dem Tode des Petrus und Paulus. Als Ort der Abfassung bezeichnen die Väter Rom. Jedoch ist das Evangelium nicht, wie etliche wollen, in lateinischer, sondern in griechischer Sprache abgefaßt.

3. Der Zweck des Evangeliums ist, wie schon in der einleitenden Überschrift angedeutet, durch die Darstellung der Thaten JEsu in dem Leser den Glauben zu erwecken, daß JEsus der Sohn Gottes sei. Es gewährt uns dieses Evangelium das anschaulichste Bild von dem Menschensohne, der durch Wunder und Zeichen als der Sohn Gottes sich erwies. Von den anderwärts bei Matth. und Lukas ausführlich mitgeteilten Reden JEsu gibt er meist nur die Grundgedanken vgl. 6, 8 ff., 8, 13. Die Bergpredigt übergeht er bis auf wenige Worte, die große antipharisäische Rede des HErrn

---

*) Die Stelle lautet: „Markus, der des Petrus Dolmetscher war, hat die Worte und Thaten JEsu, soweit er sie durch Erinnerung wußte,, genau, doch nicht der Ordnung nach niedergeschrieben. Denn er hat weder den HErrn gehört, noch ist er ihm nachgefolgt, wohl aber, wie gesagt, späterhin dem Petrus, der je nach den Bedürfnissen seine Lehrvorträge einrichtete, nicht als hätte er eine geordnete Zusammenstellung der Aussprüche des HErrn geben wollen. Daher hat Markus nicht gefehlt, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es in der Erinnerung hatte. Denn er war nur auf eins bedacht: nichts von dem was er gehört wegzulassen oder etwas daran zu fälschen." — Die Stelle hat ihre Schwierigkeiten, namentlich der Ausdruck „Dolmetscher", der hier von schriftlicher Vermittlung der Predigt Petri an die Mit- und Nachwelt zu verstehen sein dürfte. Was aber in ihr über die Entstehungsweise des Evangeliums, aus der sich auch der Mangel an strenger Ordnung und Vollständigkeit desselben erklärt, gesagt ist, erscheint völlig glaubwürdig.

Matth. c. 23 schrumpft bei ihm auf etliche Verse zusammen (12, 38 bis 40). Da das Buch nicht für Juden, sondern für Heidenchristen bestimmt war, so tritt die Beziehung aufs A. Testament und der Gegensatz gegen das pharisäische Judentum in den Hintergrund, wie wir denn, im Unterschied von Matth. bei Markus nur ein einziges auf seine Rechnung kommendes A. T.liches Citat (1, v. 2. 3) finden, durch welches er die Verbindung des alten mit dem neuen Testament herstellt.

Die Anlage des Evangeliums ist folgende:

I. **Das Wirken JEsu in Galiläa 1, 14—9, 29.**

Die Einleitung zur Wirksamkeit JEsu bildet die Predigt Johannes des Täufers, welcher auf Christum hinwies (1, 1—8), die Taufe JEsu, bei der das Zeugnis seines Vaters über ihn erging seine Versuchung und Bewährung (9—13). Hierauf beginnt er sein Wirken mit der Verkündigung des Reiches Gottes (14—15), beruft seine ersten vier Jünger (16—20) und erregt durch sein Wort wie durch seine Wunder (Heilung des Dämonischen, der Schwieger Petri, vieler Kranken in Kapernaum) solches Aufsehen, daß er Kapernaum verläßt, um durch Galiläa zu wandern (21—39) und nach der Heilung des Aussätzigen, um sich dem Andrang des Volks zu entziehen, die Einsamkeit suchen muß (40—45).*)

Gegenüber der Bewunderung des Volks offenbart sich der feindselige Gegensatz der Schriftgelehrten, bei Gelegenheit der Heilung des Gichtbrüchigen (2, 1—12), des Festmahls mit den Zöllnern bei der Berufung Levis (13—17), bei der Wahrnehmung, daß seine Jünger das Fasten unterlassen (18—22) und am Sabbat Ähren ausraufen (23—28) und gelegentlich einer von ihnen als Sabbatsentheiligung angesehenen Sabbatsheilung JEsu (3, 1—6). (Der folgende Abschnitt v. 7—12 zeichnet ein allgemeines Bild seiner Heilandsthätigkeit in dieser Zeit).

Jesus sondert nun eine Jüngerschaft im engeren Sinne aus, deren Kern die Zwölfe bilden, die er nun beruft, damit sie ständig um ihn sein und seine

---

*) Schon in diesem ersten Kap. zeigt sich die ganze Eigentümlichkeit des Markus. Seine Erzählung hat etwas Gedrängtes, zum Ziele Eilendes (vgl. das auf Schritt und Tritt begegnende εὐθέως). Daher bleibt die Geburt und Kindheitsgeschichte Jesu außer Betracht, die Predigt des Täufers schrumpft zu einem einzigen Wort des Zeugnisses von JEsu zusammen, von der Versuchungsgeschichte wird nur der Anfang und der siegreiche Ausgang erzählt, nicht aber die einzelnen Versuchungen. — Mit diesem Streben nach Kürze aber verbindet sich bei Markus eine malerische Anschaulichkeit der Darstellung, die er durch Hervorhebung charakteristischer Einzelzüge erreicht vgl. 1, 7; 1, 13 (er war bei den Tieren); 3, 5; 7, 34; 8, 12; 9, 36; 10, 16 u. ö.

Gehilfen werden sollen (13—19). — Seinen Familienangehörigen wird bange um ihn (v. 20—21); den ihn lästernden Schriftgelehrten redet er von der unverzeihlichen Sünde wider den h. Geist (v. 22—30), seinen Verwandten gegenüber stellt er die Gemeinschaft des Glaubens höher als die Bande leiblicher Verwandtschaft (20—35). Von nun an spricht er nur in Gleichnissen, damit alle, die das Wort nicht mit dem rechten Sinne hören, es hören und nicht verstehen (4, 1—34). Neu bei Markus ist das Gleichnis v. 26—29 von der ohne Zuthun des Menschen vor sich gehenden Entwicklung des Samenkorns zur Ähre, ein Wort, das zum Vertrauen und geduldigen Warten auf die still wirkende Kraft des Wortes ermuntert. Das Gleichnis vom vierfachen Ackerfelde und vom Senfkorn hat er mit Matth. gemein.

Die Stillung des Sturms (4, 35—41), die Heilung des besessenen Gadareners (5, 1—20), des blutflüssigen Weibes und die Erweckung der Tochter des Jairus (21—43) ist wesentlich wie bei Matth. und in derselben Reihenfolge erzählt. — Es folgt Jesu Besuch in Nazareth 6, 1—6, dann die Aussendung der Zwölfe 6, 7—13, infolge deren das Gerücht von ihm auch zu Herodes drang, der in ihm den wieder erstandenen Täufer vermutete, was Anlaß gibt, den Bericht von dessen Tod einzufügen (6, 14—29), dann die Speisung der 5000, nach welcher Jesus über den See sich wieder zu den Jüngern zurückbegibt (30—56).

c. 7, 1—23 enthält die einzige (wohl wegen ihrer Bedeutung für die Heidenchristen ausführlicher wieder gegebene) Streitrede Jesu wider die Pharisäer, in der er zeigt, daß der A.T.liche Gegensatz von rein und unrein nicht auf leiblichem, sondern auf sittlichem Gebiet seine Bedeutung habe. Auf heidnisches Gebiet sich begebend heilt er dann die Tochter der Syrophönizierin (24—30) und einen Taubstummen (eine dem Markus eigentümliche Geschichte (31—37). Es folgt die Speisung der 4 Tausende (8, 1—9), die Abweisung der ein Zeichen fordernden Pharisäer, vor deren Sauerteig (sittliche Denkungsart) er seine Jünger warnt (10—21). Die Heilung des Blinden (22—29) in Bethsaida wird nur von Markus erzählt.

In Cäsarea Philippi fragt JEsus seine Jünger um das Urteil des Volkes über ihn und um ihr eigenes; jenes schwankt, dieses aber ist fest und spricht sich in dem Bekenntnis Petri aus, daß JEsus der Christ sei. An dieses Bekenntnis der Jünger schließt sich die erste Leidensverkündigung JEsu und die Ermahnung an die Jünger, das Leiden um seinetwillen gerne zu tragen (30—39). Es folgt dann wie bei Matthäus der Bericht von der Verklärung Jesu (2—13), und der Heilung des mondsüchtigen Knaben (14—29).

II. **Die letzte Wanderung JEsu durch Galiläa nach Peräa und von da nach Jerusalem 9, 30—11, 11.**

JEsus verkündigt den Jüngern sein künftiges Leiden und dessen Ausgang (30. 32); warnt sie vor Ehrgeiz (33—37), Unduldsamkeit gegen noch nicht völlig Entschiedene (38—41), vor dem Ärgernisgeben, und ermahnt zur selbstverleugnenden Strenge gegen sich selbst, damit man nicht durch sich selbst

zum Bösen verführt werde und dadurch in die ewige Pein komme (42—50). Die Frage der Pharisäer, ob dem Manne erlaubt sei, sein Weib zu entlassen, verneint er mit Hinweis auf die göttliche Stiftung der Ehe (10, 1—12), ermahnt bei der Segnung der Kinder zu kindlichem Sinne (13—16), warnt auf Anlaß der Frage des reichen Jünglings nach dem Weg zur Seligkeit vor den Gefahren des Reichtums (17—27) und verheißt denen, welche um des Himmelreichs willen das Zeitliche verlassen, großen Lohn (28—31). Die Bitte der Söhne des Zebedäus bescheidet JEsus dahin, daß die Teilnahme an seiner Herrlichkeit von der Teilnahme an seinem Leiden, der Grad dieser Herrlichkeit aber von dem gnädigen Willen Gottes abhänge. Der Weg zur Herrlichkeit für die Jünger sei das demütige Dienen auf Erden (32—45).

Mit der Heilung des Blinden Bartimäus (46—52) und dem königlichen Einzug Jesu in Jerusalem schließt dieser Abschnitt 11, 1—11.

III. **Das Wirken JEsu in Jerusalem und sein Ausgang 11, 12 bis c. 16.**

1. JEsus verflucht den unfruchtbaren Feigenbaum (11, 12—14), und treibt die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel (15—19). (Die Tempelreinigung ist nach dem genaueren Bericht des Markus erst am Tag nach dem Einzug JEsu in Jerusalem erfolgt.) Den am andern Tage über die rasche Erfüllung des Fluchworts JEsu an dem Feigenbaum staunenden Jüngern preist er die Macht des gläubigen Gebetes aus versöhntem Herzen (20—26). Die Obersten, die ihn nach seiner Vollmacht zu seinem prophetischen Auftreten fragen, setzt er durch die Gegenfrage, was von der Taufe Johannis zu halten sei, in Verlegenheit. Die Gleichnisrede von den bösen Weingärtnern ist im wesentlichen wie bei Matthäus wiedergegeben, ebenso der Bericht von den letzten Kämpfen JEsu mit seinen Widersachern im Tempel (12, 1—37). Von der großen Strafrede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten bei Matthäus ist hier nur der Grundgedanke mitgeteilt (v. 38—40); ihrem ehrgeizigen und scheinheiligen Wesen gegenüber freut sich der HErr an der aufrichtigen Frömmigkeit der Witwe mit ihrem Scherflein (v. 41—44, ein kleiner, dem Markus mit Lukas gemeinsamer Abschnitt). Die Weissagung des Herrn von der Zerstörung Jerusalems und dem Weltende (13, 1—37) gibt Markus wesentlich übereinstimmend mit Matthäus wieder.

2. Auch die Passionsgeschichte bei Markus enthält nichts wesentlich Neues c. 14, 1—15, 47. Es ist möglich, daß der Markus 14, 51 erwähnte Jüngling Markus selbst ist.

3. Am Ostermorgen früh finden die Frauen, die JEsu Leichnam salben wollen, sein Grab leer und hören aus Engelmund, daß Er auferstanden sei und seine Jünger in Galiläa wiedersehen werde 16, 1—8. (Mit diesem v. 8, der unmöglich den Schluß des Evangeliums gebildet haben konnte, bricht in vielen codices das 16. c. ab. Aus diesem Grunde hat man Bedenken gegen die Echtheit des Abschnitts v. 9—20, resp. seine Abfassung durch Markus erhoben. Man fand ferner den Charakter der Erzählung in v. 9—13 zu kompilatorisch und den Schluß (19b und 20) über den Rahmen der evangelischen Geschichtserzählung

hinausfallend. Doch findet sich der Abschnitt in einigen der ältesten codices vor. Jedenfalls ist sein Inhalt, wenigstens v. 14—18 so eigenartig und bedeutend, daß wir überzeugt sein dürfen, in demselben ein Stück apostolischer Tradition vor uns zu haben.)

§ 73.

Das Evangelium nach Lukas.

1. Lukas, oder mit seinem vollen Namen Lukanus, stammt nach Eusebius aus Antiochien in Syrien. Nach Kol. 4, 14 zu schließen, war er von Geburt ein Grieche. Sein Beruf war der des Arztes; einer Sage zufolge, welche Nicephorus aufbewahrt hat, wäre er auch Maler gewesen. Sein Beruf als Arzt, sein stellenweise der klassischen Sprache sich näherndes Griechisch (Ev. c. 1, v. 1—4; c. 23, 41; Ap.-Geschichte 17, 21) weist auf einen Mann von höherer Bildung hin. — Über seine Bekehrung wissen wir nichts Gewisses: sie mag aber durch Paulus erfolgt sein. Wenigstens finden wir Lukas im Gefolge des Paulus, dem er sich bei dessen zweiter Missionsreise zu Troas anschloß (Akt. 16, 10), sowohl auf dessen Reisen (Akt. 16, 10—17; 20, 5—21, 18), als auch bei der doppelten Gefangenschaft desselben (Akt. 24, 23; Kol. 4, 14; Philem. 24; Akt. 27, 1—28, 16, vgl. 2 Tim. 4, 11). Von seinem weiteren Lebensgange haben wir keine sichere Kunde: nach Gregor von Nazianz starb er als Märtyrer.

2. Daß Lukas wirklich der Verfasser des dritten Evangeliums sei, bezeugt die einstimmige Tradition der alten Kirche. Die Zeit der Abfassung will man aus Luk. 3, 1 und Akt. 28, 30 erkennen. Danach wäre das Evangelium einerseits noch vor dem Ende der Herodeischen Herrschaft oder vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges (66) geschrieben, weil Lukas nicht, wie er 3, 1 thut, die Zeit nach der Herodeischen Herrschaft angäbe, wenn diese nicht noch bestände. Anderseits aber würde die Abfassung nicht vor die erste Gefangenschaft des Paulus in Rom gesetzt werden dürfen, weil Lukas die mindestens zweijährige Dauer dieser Gefangenschaft Ap. Gesch. 28, 30 ausdrücklich bezeugt. Demnach würde also die Abfassung des Evangeliums in den Zeitraum von 64—66 fallen. Lassen wir dagegen mit anderen die Angabe des Irenäus gelten, Lukas habe sein Evangelium nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben, so rückte die Abfassungszeit näher an das Jahr 70, jedoch nicht über

dieses Jahr hinaus, da wir weder im Evangelium (mit Unrecht hat man sich auf 21, 24 berufen), noch in der Apostelgeschichte eine Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems finden. Wo Lukas sein Evangelium geschrieben habe, ist ganz unbekannt.

3. Laut des Eingangs 1, 1—4 verfolgt Lukas mit seinem zweiteiligen Werke, dem Evangelium und der Apostelgeschichte, den Zweck, zunächst dem Theophilus, einem neubekehrten Christen, von dem wir sonst nichts wissen, für die ihm zu teil gewordene christliche Unterweisung die zuverlässige geschichtliche Unterlage zu liefern. Zu dem Ende hat Lukas die N. T.liche Geschichte sorgfältig erforscht und aufgezeichnet. Sie beginnt im Tempel zu Jerusalem mit der Engelsbotschaft an Zacharias und schließt zunächst mit der Verheißung JEsu des Auferstandenen an die Jünger, daß sie den heiligen Geist empfangen sollten, um das Evangelium allen Völkern zu verkündigen. Dann beginnt sie wieder mit der Ausgießung des heiligen Geistes, bis sie endlich mit der Verkündigung des Evangeliums in Rom, der Welthauptstadt, schließt. — Wie sehr das Evangelium des Lukas der Predigt des Paulus verwandt ist, ist danach offenbar. Diese Verwandtschaft ist auch jederzeit erkannt worden, und Irenäus sagt geradezu: „Lukas, der Gefährte des Paulus, hat das von jenem verkündigte Evangelium in Schrift gefaßt." Das dritte Evangelium galt deshalb ebenso als das Evangelium des Paulus,*) wie das zweite als das des Petrus angesehen wurde. Jedenfalls hat das nahe Verhältnis des Evangelisten Lukas zu Paulus dem dritten Evangelium seine unbedingte Aufnahme und kanonische Geltung in den christlichen Gemeinden erworben.

4. Die Eigentümlichkeit des Lukas ist hiermit bereits angedeutet. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß Lukas durchweg einen so bestimmten Lehrgang festhalte als etwa Matthäus, so ist doch in seinem Evangelium die Idee von JEsu, dem Welt- und Sünderheiland, die allbeherrschende. Dies zeigt sich namentlich in den dem Lukas eigentümlichen Abschnitten von der großen Sünderin (c. 7), von dem verlorenen Schaf, dem verlorenen Groschen, dem ver-

*) Vergl. die auffallende Übereinstimmung in dem Bericht von der Einsetzung des hl. Abendmahls, Luk. 22, 19. 20 mit 1 Kor. 11, 23—25.

lorenen Sohn (c. 15), in der Parabel vom Pharisäer und Zöllner (c. 18), der Erzählung von Zachäus (c. 19), dem reuigen Schächer (c. 23). Die Bestimmung des in Christo erschienenen Heils für die ganze Welt, schon in der Zurückführung des Geschlechtsregisters JEsu bis auf Adam angedeutet, in der Weissagung Simeons c. 2, 32, ausgesprochen, geht nicht bloß aus einzelnen Stellen, sondern vor allem aus der Anlage des ganzen zweiteiligen Werkes des Lukas hervor, welches den Gang des Evangeliums von Jerusalem bis Rom, dem damaligen Mittelpunkt der Welt, darlegt.

5. Was das Verhältnis des Lukasevangeliums zu dem des Matth. anlangt, so hat Lukas mit Matth. den Stoff vielfach gemein, aber der Plan des Ganzen und die Anordnung des Einzelnen ist bei beiden völlig verschieden. Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist, daß eine ganze Anzahl von Aussprüchen JEsu, welche bei Matthäus aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang ausgehoben und (um ihres verwandten Inhalts willen) in sehr wirkungsvoller Weise zu großen zusammenhängenden Lehrreden verarbeitet sind, bei Lukas uns vereinzelt und mit genauer Angabe der geschichtlichen Situation, aus der sie erwachsen sind, begegnen. Vgl. z. B. Luk. 6, 20 ff. (Anschluß der Bergpredigt an die Jüngerwahl); Luk. 10, 13 ff. (Weheruf über Bethsaida und Kapernaum bei der Aussendung der 70 Jünger); Luk. 11, 1 (Die Veranlassung, bei der der HErr seine Jünger das Vater Unser gelehrt); Luk. 14, 31 ff. die Wehklage über Jerusalem (im Anschluß an die Meldung von dem Mordplan des Herodes) und v. a. Eine Benutzung des (aramäischen?) Matthäus durch Lukas ist damit nicht bewiesen. Aber auch die Annahme, daß Lukas unser Markusevangelium gekannt und benützt habe, ist nicht zu erweisen. Denn wenn auch namentlich am Anfang die Reihenfolge der Begebenheiten bei Markus und Lukas viel Ähnlichkeit aufweist, so finden sich doch auch hier Versetzungen und Auslassungen genug, welche obiger Annahme widersprechen. Wir müssen bekennen, daß wir — abgesehen etwa von der Kindheitsgeschichte, welche auf die Familie JEsu, wenn nicht auf Maria selbst, als Quelle zurückgeführt werden dürfte, — über die Luk. 1, 1—4 angedeuteten Quellen des Lukasevangeliums nichts mit einiger Sicherheit auch nur vermuten können.

6. Inhaltsübersicht.

Prolog 1, 1—4. Das Vorhaben des Evangelisten.

I. Die erste Verkündigung von JEsu, dem Heiland Israels und der Welt, 1, 5 bis 2, 52.

Mit der Verkündigung von der Geburt und dem Beruf des Vorläufers, welche sein Vater, der Priester Zacharias, im Tempel zu Jerusalem aus Engelsmund empfängt, hebt die N.Tl. Geschichte an (1, 5—25). Darauf folgt die Engelsbotschaft an Maria in Nazareth, daß sie in Kraft des hl. Geistes Mutter des Heilandes werden solle (26—38). Der Botschaft vom Himmel antwortet das gläubige Zeugnis der Menschen: Elisabeth begrüßt kraft prophetischer Erleuchtung Maria als Gottesmutter, worauf Maria den Gott preist, der so Großes an ihr thut (39—56), und Zacharias, nach der Geburt des Johannes, den in derselben sich ankündigenden Anbruch einer neuen Heilszeit für Israel besingt (57—79). Es folgt nun die Geburt JEsu selbst und alsbald wieder die Engelsoffenbarung über dieselbe an die Hirten und das Zeugnis von derselben durch die Hirten Bethlehems (2, 1—20). Nun hören wir, wie bei der Beschneidung die engelische Verkündigung von JEsu sich erfüllt und bei der Darstellung im Tempel Simeon und Hanna von JEsu, als dem Heilande Israels und der Welt, weissagen (21—40). Mit dem Zeugnis des zwölfjährigen JEsus von seiner einzigartigen Gemeinschaft mit Gott dem Vater schließt die erste Reihe neutestamentlicher Verkündigungen von JEsu (41—52).*)

II. Die Verkündigung Johannes des Täufers, 3, 1—20.

Er fordert angesichts der Nähe des Himmelreichs Buße oder Sinnesänderung und verheißt den Bußfertigen den Anbruch des Himmelreichs, den Unbußfertigen aber droht er mit dem Tage des Gerichts. Hieran schließt sich gleich der Bericht von der Gefangenlegung Johannis, die seiner kurzen aber tiefeingreifenden Wirksamkeit ein Ende macht.

III. Das göttliche Zeugnis über JEsum bei seiner Taufe und seine Selbstbezeugung in der Wüste 3, 21—4, 13.

JEsus wird bei seiner Taufe von Gott wunderbar als Sohn Gottes bezeugt und für seinen Beruf durch die Geistesmitteilung ausgerüstet (3, 21 bis 22). An dies Zeugnis von seiner Gottessohnschaft schließt sich hier, unmittelbar vor dem Antritt seines Berufs, seine menschliche Genealogie an, durch die er als der, welcher Gottes- und Menschensohn in einer Person, also der

*) Die Erzählungen des Matthäus und Lukas aus der Kindheitsgeschichte JEsu, in der Hauptsache, dem Bericht von der wunderbaren Geburt, übereinstimmend, sind von einander völlig unabhängig. Die harmonistischen Schwierigkeiten lösen sich am einfachsten durch die Annahme, daß die Ankunft der Weisen und die Flucht nach Ägypten nach der Darstellung JEsu anzusetzen, in der hier zusammendrängenden Erzählung des Lukas also zwischen v. 38 und 39 des 2. c. einzuschieben sind.

rechte wahre Menschensohn (Gen. 3, 15) ist, dargestellt wird (23—38). (Die Verschiedenheit der Geschlechtsregister JEsu bei Matthäus und Lukas erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß Matthäus die Genealogie Josephs, Lukas diejenige Marias gibt. Für diese Vermutung spricht, daß auch im Talmud Maria „Tochter Elis" heißt.) Er bewährt sich als der Heilige Gottes in der Wüste, wo er vom Teufel in unmittelbarer, also einzigartiger Weise versucht ward und als der andere Adam alle Anfechtung siegreich überwindend, im Gehorsam bestand (4, 1—13).

IV. **Die Selbstbezeugung JEsu als Heiland Israels 4, 14—21, 38.**

1. In der Synagoge zu Nazareth bezeugt JEsus, daß mit seinem Kommen die messianische Heilszeit angebrochen sei. Die anfängliche Begeisterung der Nazarener für ihn schlägt, weil er ihren Unglauben straft, in Verachtung und Feindschaft um, in der sie ihn töten wollen (4, 14—30). Die Begebenheit ist ein Vorspiel der Aufnahme, die JEsum von seiten seines Volks erwartet.

2. JEsu Heilandsthätigkeit in Galiläa 4, 31—9, 50.

Lukas erzählt nun, wie JEsus sein Wort mit Wunderhilfe begleitet, um sich als den Heiland zu erzeigen, als welchen er sich in seinem Wort darstellt (4, 31—44). Der Abschnitt 5, 1—11 berichtet uns das Wunder des reichen Fischzugs, durch das JEsus den beiden Brüderpaaren, Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus, voran dem Petrus, nachdem er demütige Erkenntnis der eigenen Sündigkeit und unbedingten Glauben an seine Person in ihm gewirkt, die Aufgabe und den wunderbaren Erfolg des Apostelamts vor Augen stellt.

Der leitende Gedanke des Abschnitts 5, 17—6, 11 ist: den keimenden Gegensatz der Pharisäer wider JEsum zu zeigen. Er muß gegen sie sein Recht, Sünden zu vergeben (5, 17—26), seinen freundlichen Umgang mit den Zöllnern (27—32), die evangelische Weise der Frömmigkeit gegenüber der Askese der Johannesjünger (33—39), endlich gegenüber pharisäischer Gesetzlichkeit das Recht seiner freieren Auffassung des Sabbatgebots verteidigen (6, 1—11).

Im Anschluß an die Auswahl der Zwölfe (6, 12—19) gibt Lukas nun die Bergpredigt, die aber bei ihm in kürzerer Fassung als bei Matth. und an die Jünger gerichtet, also als das Lebensgesetz für seine Jüngerschaft erscheint (6, 20—49). Wieder folgen dann 7, 1—10 und 7, 11—17 Beweise von der Macht seines Worts, erst in der Heilung des Knechts des Hauptmanns zu Kapernaum, welcher auf seinen Glauben hin die Erhörung seiner Bitte erlangt, dann in der Erweckung des Jünglings zu Nain, welchen der mitleidige Heiland seiner Mutter wiedergibt.

Trotz dieser Machterweise findet JEsus keinen Glauben. Selbst der Täufer ist fast in Gefahr, an JEsu Anstoß zu nehmen, weil er nicht in der Weise, wie er gehofft hat, — durch richterliche Offenbarung seiner Herrlichkeit — das Himmelreich auf Erden verwirklicht. Er erhält die Weisung, sich nicht an ihm

zu ärgern. Das Geschlecht der Zeitgenossen aber schilt der HErr, weil sie wie vorhin gegen die strenge Weise des Täufers, so nun gegen die freundliche Art des Menschensohnes gleich ablehnend sich verhalten (7, 18--35). Ein andres, das da hindert, daß JEsus Eingang finde, stellt sich in der Erzählung von jener „Sünderin“ dar, die ihrer Sünden Vergebung sucht, während der Pharisäer, der hoffärtig auf sie herabsieht, keine Vergebung zu bedürfen meint (36—50). c. 8, 1—18 zeigt, wie gegenüber der aus Jüngern und Jüngerinnen (v. 1—3) sich sammelnden Gemeinde JEsu das Volk sich selbst um den Segen des gehörten Wortes bringt, weil es das Wort entweder gar nicht in ihre Herzen eindringen oder seine Kraft nicht entfalten läßt.

Im Kreis seiner Gläubigen findet JEsus Ersatz für die Familie (8, 19—21). Unter ihnen offenbart er nun seine Macht, indem er bald dem Sturme auf dem Meere, bald den Legionen der Dämonen gebietet, bald durch die Kraft von seines Kleides Saum die Blutflüssige heilt und dann die Tochter des Jairus von den Toten auferweckt (22—56). Doch nicht bloß zu Zeugen seiner Wunder macht er seine Jünger, er verleiht ihnen auch die Macht, selbst Wunder zu thun, indem er sie -- wie zur Probe für ihren zukünftigen Beruf — aussendet, einmal auch selbständig das Wort vom Himmelreich zu verkündigen (9, 1—6). Erst jetzt, auf dem Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit JEsu, hört Herodes von ihm — und wie Thörichtes und Verworrenes (v. 7—9)! Es folgt die wunderbare Speisung der 5000, welche den Abschluß der galiläischen Wirksamkeit des HErrn bildet. Die Glaubensprobe, auf welche JEsus seine Jünger mit der Zumutung stellt, selbst die hungernde Menge zu speisen, bestehen sie zwar noch nicht (10—17); wohl aber legen sie durch den Mund des Petrus auf JEsu Frage, wofür sie gegenüber den schwankenden Meinungen des Volks ihn halten, das feierliche Bekenntnis zu ihm als dem Christ Gottes ab. Daher weiht er sie nun auch in das Geheimnis seines bevorstehenden Leidens ein und zeigt ihnen im Zusammenhang damit auch ihren Leidensweg (21—27). Zugleich stärkt er ihren Glauben durch das wundersame Erlebnis seiner Verklärung, des Vorspiels seiner künftigen Verherrlichung (28—36). Zu der Szene auf dem Berg der Verklärung bildet die Begegnung mit dem Vater des mondsüchtigen (epileptischen?) Knaben einen auffallenden Kontrast. Es fällt dem HErrn, dessen Gedanken auf seinen Ausgang gerichtet sind, schwer, noch länger unter diesem Volk von ungläubiger und verkehrter Sinnensart zu verweilen (37—43). Wie wenig auch die Jünger sich in die Leidensweissagung JEsu zu finden wissen, (v. 44--45), zeigt der eben jetzt unter ihnen sich erhebende Rangstreit (v. 46—48). Hiegegen wendet sich JEsus, ebenso wie gegen eine Engherzigkeit, welche die Sache des Reiches Gottes als Parteisache zu behandeln geneigt ist (v. 49—50).

3. JEsu Lehrthätigkeit während seiner Wanderung nach Jerusalem c. 9, 51—18, 30.

Alles was in diesem Abschnitt erzählt wird, sollen wir -- scheint es -- uns nach Lukas als Begebenheiten auf der letzten Reise des HErrn von Galiläa

nach Jerusalem denken; vgl. 9, 21. 13, 22; 17, 11. Die Reise haben wir uns demnach vorzustellen als eine langsame Wanderung zuerst von West nach Ost durch Südgaliläa (17, 11), dann von Nord nach Süd durch Peräa, durch welches Gebiet auch Matth. und Markus JEsum seinen Weg nach Jerusalem nehmen lassen (Matth. 10, 1; Mark. 10, 1). Der ganze Abschnitt bildet ein dem Lukasevangelium eigentümliches Mittelstück zwischen der Schilderung der galiläischen Wirksamkeit JEsu und der Leidenswoche. Es begegnen uns in diesem Abschnitt viele Worte JEsu, die wir auch schon bei Matth. lesen, aber in einer dem Lukasev. eigentümlichen Gruppierung. Eine Schwierigkeit für die Annahme, daß wir c. 9, 51— 18, 30 eine zusammenhängende Schilderung der letzten Reise JEsu nach Jerusalem vor uns haben, bietet allerdings die Erzählung c. 10, 38—42 (Besuch Jesu in Bethanien). Daher sind andere der Meinung, der erwähnte Abschnitt bringe eine (nachträgliche) Sammlung von nur nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten Unterweisungen JEsu. (Sollte in Luk. 10, 38—43 eine Andeutung des kurzen Besuchs JEsu in Jerusalem beim Fest der Tempelweihe Joh. 10, 22 ff. enthalten sein?)

Es folgt also nun eine Sammlung von Lehrsprüchen JEsu c. 9, 51—18, 30, und zwar

a. von der Nachfolge JEsu und dem Wesen der Jüngerschaft (9, 51—10, 24).

Der HErr verweist den eifernden Jüngern die Herabrufung des göttlichen Zorns über das ungastliche Samariterdorf (51—56). In drei nur ihres Inhalts wegen zusammengestellten Aussprüchen zeigt der HErr, wie unbedingte Hingebung dazu gehöre, ihm nachzufolgen (57—62). Er sendet 70 Jünger vor sich her auf seiner Reise, unter Predigen und Wunderthun ihm den Weg zu bereiten, und gibt ihnen Verhaltungsregeln für ihren Beruf (10, 1—16), und da sie erfreut über ihre Erfolge zurückkehren, zeigt er ihnen den rechten Grund zur Freude und hält ihnen den Vorzug vor, den seine Jüngerschaft nicht bloß vor den Weisen dieser Welt, sondern auch vor den Gläubigen des A. T. ihnen verleiht (17—24). — Eine zweite Reihe sichtlich gleichartiger Sprüche finden wir 10, 25—11, 13. Es fragt sich hier überall, was erforderlich sei zum ewigen Leben. Da sagt der HErr vor allem jenem Gesetzkundigen, der ihn hienach fragt, daß es dazu der Liebe Gottes und des Nächsten bedarf, und lehrt ihn dann an dem Beispiel des Samariters, was es heißt: seinen Nächsten lieb haben (10, 25—37). Dann folgt der Ausspruch des HErrn gegen Martha von dem Einen, was not thut (38—42), und dann, was es um das rechte Beten ist, daß und wie man beten müsse (11, 1—13).

b. Vom pharisäischen Wesen und dem geistlichen Wesen eines Jüngers JEsu (11, 14—16, 31).

Die sein Thun lästernden Pharisäer warnt JEsus unter der Gleichnisrede von dem rückfälligen Besessenen vor der Gefahr der Verstockung (v. 14—28), straft den Unglauben, der Zeichen von ihm begehrt und gegen das in Ihm

erschienene Licht der Welt sich verschließt (29—36), ruft Wehe über die heuchlerische Frömmigkeit der ehrgeizigen Pharisäer und dehnt seine Strafrede auch auf die Schriftgelehrten aus, die anstatt das lebendige Wort der Propheten zur Geltung zu bringen, sich mit der Ehrung der Toten durch Erbauung ihrer Grabmäler begnügen 37—52. In unmittelbarem zeitlichem Zusammenhang hiemit warnt er seine Jünger vor den Ohren von Tausenden vor der Heuchelei der Pharisäer und ermahnt sie zu mutigem Bekenntnis (11, 53—12, 12). Der folgende Abschnitt enthält lauter Mahnungen und Warnungen ernster Art vor Geiz und Habsucht (12, 13—21) und irdischen Sorgen (22—28), statt dessen die Seinen es ihre Hauptsorge sein lassen sollen, nach dem Reich Gottes zu trachten und Seiner Zukunft entgegenzuwachen, eingedenk des schweren Ernstes der nun beginnenden Zeit (29—53). Ein anderes Mal vermahnt er das Volk, auf die Zeichen der Zeit zu achten und Vergebung seiner Sünden zu suchen, ehe die Zeit des Gerichts anbreche, worauf eine Warnung an die Volksmenge folgt vor dem Gerichte, das dem jüdischen Volke bevorsteht (13, 1—9).

Der Zusammenhang der nächstfolgenden Reden JEsu ist weniger leicht erkennbar; sie sind vielmehr je nach den verschiedenen Anlässen sehr mannigfaltig. Der Tadel eines Synagogenvorstehers über eine vom HErrn am Sabbat vorgenommene Krankenheilung gibt ihm Anlaß, diese vermeintliche Gesetzesstrenge ihrer Heuchelei zu überführen (13, 10—17). Dann ist die Rede von der Natur des Reiches Gottes, welches klein anfängt und allmählich in verborgener Weise wirkt und die Welt durchdringt (18—21). Sodann antwortet JEsus auf die Frage, ob es wenige sind, die da selig werden, daß man ernstlich sich bemühen müsse, den Weg ins Himmelreich zu finden, statt sich auf die äußerliche Bekanntschaft mit Ihm zu verlassen (22—30); und wie man ihn vor Herodes' Nachstellung warnt, so sagt er, daß er nicht so bald, dann aber nirgends anders als in Jerusalem sterben werde, was ihm Anlaß zu seiner ergreifenden Klage über die prophetenmörderische Stadt gibt (31—35). c. 14, 1—24 enthält Tischreden JEsu. Bei Gelegenheit einer Krankenheilung am Sabbat deckt er die heuchlerische Strenge der pharis. Sabbatsfeier auf, v. 1—6, beschämt ihre Eitelkeit v. 7—11, empfiehlt gegenüber einer eigennützigen Freundlichkeit, die auf Wiedervergeltung rechnet, selbstlose und barmherzige Sinnesweise (12—14). Mit dem Gleichnis von dem großen Abendmahl warnt er vor der irdischen Sinnesweise, durch die sich die schon Berufenen um das Himmelreich bringen (15—24). Ein andermal drängen sich viele an ihn heran; das gibt ihm Anlaß, von dem Ernste seiner Nachfolge und der notwendigen Selbstprüfung vor dem Eintritt in dieselbe zu reden, da ohne Entschiedenheit der Selbstverleugnung die Jüngerschaft wert- und nutzlos ist (25—35) Ein andermal murren die Pharisäer wieder, daß er mit den Zöllnern und Sündern sich abgibt, worauf er in drei Gleichnissen die barmherzige Liebe darlegt, welche sich gerade immer dem Verlorenen zuwendet (15, 1—7), dieses mit allem Fleiße sucht (8—10) und es wieder aufnimmt, auch wenn es solcher Aufnahme sich völlig unwert

gemacht, wofern es diese nur wieder sucht (11—32), wobei in dem Bild des älteren Sohnes, der dem jüngeren die Begnadigung nicht gönnt, die Pharisäer sich spiegeln sollen. In dem Abschnitt von dem ungerechten Haushalter (16, 1—13) zeigt er, daß Verwendung des irdischen Gutes im Dienst der Barmherzigkeit die wahre Klugheit der Kinder des Lichts sei, und daß selbstsüchtiger Genuß des Irdischen den Menschen um den Anteil an dem Genuß des himmlischen Erbes bringe (14—31).

c) Was JEsus von den Seinen erwartet, 17, 1—18, 30.

Die folgende Reihe von Aussprüchen lehrt positiv das rechte Verhalten der Jünger. Sie sollen kein Ärgernis geben, dagegen einander vergeben (17, 1—4). Die Bitte der Jünger um Mehrung des (wunderthätigen) Glaubens bescheidet der HErr dahin, daß sie für ihren apostolischen Beruf kein sonderlich großes Maß desselben begehren und für die Ausrichtung desselben kein sonderliches Verdienst in Anspruch nehmen sollen, 17, 5—10. Es folgt die Geschichte von den 10 geheilten Aussätzigen, unter denen nur ein Dankbarer sich fand und zwar ein Samariter (vielleicht eine Hindeutung darauf, daß der HErr für sein Heilswerk mehr Dank außer Israel finden werde als bei seinem Volk, 17, 11—19). Den Pharisäern, welche nach dem Kommen des Reiches Gottes fragen, antwortet er, daß es (in seiner Person) bereits gegenwärtig sei, und ermahnt zur Wachsamkeit in Erwartung seiner Zukunft, 20—37, und zu anhaltendem Gebet um die schließliche Erlösung der Gläubigen, (18, 1—8), lehrt, daß man ohne demütiges Erkennen und Bekennen der Sünde nicht gerecht werde in Gottes Augen, (18, 9—14); daß kindliche Hinnahme der Gnade nötig sei, um ins Reich Gottes zu kommen (15—17), desgleichen Freiheit der Seele vom irdischen Gut (18—30).

4. Die letzten Zeugnisse JEsu an sein Volk 18, 31—21, 38.

Mit 18, 31—19, 27 wird uns die Reise JEsu zum Todesleiden in Jerusalem berichtet. Eingeleitet ist sie durch die Leidensverkündigung (18, 31 bis 34), an welche sich die Heilung des Blinden in Jericho anschließt (35—43). Die Erzählung von der Einkehr JEsu bei Zachäus, (19, 1—10), ist dem Lukas eigentümlich, ebenso einzelne Züge in dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (11—27), besonders die Androhung der Strafe über das gegen Ihn, seinen König, sich auflehnende Israel, desgleichen das Bild des weinend in seine Stadt einziehenden Königs, der er den Untergang verkündigt (28—44). Sein prophetisches Amt erscheint auf dem Höhepunkt, er reinigt den Tempel und lehrt Tag für Tag in demselben (45—48). Die Verhandlungen im Tempel mit seinen Gegnern c. 20 sind ganz nach Markus erzählt, nur das Wunder an dem Feigenbaum und die Frage nach dem größten Gebot fehlt (vielleicht weil Lukas Seitenstücke zu beiden Abschnitten in 10, 25 ff. und 13, 6 ff. geboten hat?)

c. 21 enthält — nachdem v. 1—4 anerkennend des Witwenscherfleins gedacht ist, die Vorhersagung JEsu von der Zerstörung Jerusalems, die in eine

umfängliche Weissagung über das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ausgeht. Mit dieser Weissagung schließt die Geschichte der Lehrwirksamkeit JEsu.

V. **Das Leiden und Sterben JEsu und sein Hingang zu Gott** c. 22—24.

1. Zuerst lesen wir 22, 1—38, wie sein Tod vorbereitet wird. Das Anerbieten des Verräters, die letztmalige Feier des Passahmahles, die Einsetzung des hl. Abendmahls, die Entlarvung des Verräters, die Vorhersagung der Verleugnung Petri — ist ganz im Einklang mit dem synoptischen Bericht erzählt. Neu sind einige von Lukas mitgeteilte Gespräche JEsu während des Passahs: die Beschwichtigung des Rangstreits der Jünger (24—30) und der Hinweis auf den schweren Ernst der für sie kommenden Zeit, in welcher sie sich allein durch die feindliche Welt werden schlagen müssen (35—38).

2. Nun geht er ins Leiden und Sterben 21, 39—23, 54. Die Leidensgeschichte bei Lukas ist gegenüber der synoptischen um mehrere Züge bereichert. Die Zwischenszene bei Herodes (23, 6—12), das Wort Jesu an die weinenden Frauen von dem nächstkünftigen Untergang Jerusalems (27—31), seine Fürbitte für seine Feinde, das Trostwort an den Schächer, sein Gebetswort beim Sterben hat uns Lukas allein aufbewahrt.

3. Es folgt die Geschichte der Auferstehung und Auffahrt JEsu 23, 55—c. 24. Die Frauen, welche mit der Osterbotschaft der Engel vom leeren Grabe JEsu zurückkommen, finden bei den Jüngern keinen Glauben. Deshalb bezeugt nun JEsus selbst den beiden Emmauswanderern seine Auferstehung, indem er aus der Schrift nachweist, daß der Heiland Israels durch den Tod zur Herrlichkeit habe gehen müssen. (Diese liebliche Erzählung ist dem Lukas eigentümlich.) Er erscheint dann inmitten der versammelten Jüngerschaft und überführt sie auf sinnlich wahrnehmbare Weise von seiner Auferstehung.

Mit der Erzählung von den letzten Aufträgen des Auferstandenen an seine Jünger und dem kurzen Bericht von seiner Auffahrt schließt Lukas die 1. Hälfte seines Werks. Eben hier wird die Apostelgeschichte wieder einsetzen.

§ 74.

Das Evangelium nach Johannes.

1. Johannes war der Sohn des Zebedäus, eines Fischers am galiläischen See, und der Salome (Mark. 1, 20; Luk. 5, 10), der Schwester der Mutter JEsu (Joh. 19, 25, vgl. Matth. 27, 56; Mark. 15, 40), einer jener Frauen, welche JEsu nachfolgten bis ans Kreuz (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; 16, 1; Joh. 19, 25). Vorher Jünger des Täufers wurden er und Andreas die ersten Jünger JEsu (Joh. 1, 35 ff.), dem er, erst in der natürlichen Glut einer feurigen Seele (Mark. 3, 17; Luk. 9, 54; Matth. 20, 20 ff.; Mark. 10, 35 ff.), dann aber in der völligen Hingabe des brünstig

glaubenden und liebenden Jüngers anhing (1, 14). Hinwiederum hat auch der HErr ihn mit Petrus und Jakobus dem Älteren in seine Nähe gezogen, ja ihn seiner sonderlichen Liebe und Freundschaft wert geachtet (13, 23; 20, 2 u. a.). Infolge dieser Freundschaft hat er ihm im Tode seine Mutter Maria anvertraut (Joh. 19, 26). Nach der Auffahrt JEsu behielt Johannes seinen Aufenthalt mit nur kurzen Unterbrechungen (vgl. Akt. 8, 14; Gal. 1, 19) in Jerusalem, eine der Säulen der dortigen Kirche (Gal. 2, 9), bis er, wie Irenäus berichtet, seinen Wohnsitz nach Ephesus verlegte, jedenfalls erst nach dem Tod des Paulus um die Zeit der Zerstörung Jerusalems. In Ephesus und überhaupt in Asien genoß Johannes, als der einzige Überlebende aus dem Kreis der Apostel, ein außerordentliches Ansehen; er nahm, nach dem Zeugnis des Polykrates eine hohepriesterliche (oberhirtliche) Stellung in der damaligen Kirche ein. Später wurde er für eine Zeitlang auf die Insel Patmos verbannt (Apok. 1, 9). Ein größeres Leiden aber war es für Johannes, daß er die verderblichen Irrlehren des Gnostizismus in die Kirche hereinbrechen sah. Diesem Verderben hat er sein unerschütterliches Zeugnis von dem entgegen gehalten, dessen gottmenschliches Bild er am tiefsten aufgefaßt hatte und darum am reinsten wiederspiegeln konnte, und dasselbe — wie: wohl ohne erkennbare polemische Tendenz — in seinem Evangelium schriftlich fixiert. Er soll im höchsten Alter unter Trajan gestorben sein.

2. Nach uralter Überlieferung des Irenäus (u. a.) schrieb Johannes sein Evangelium in Ephesus auf Bitten seiner dortigen Freunde, von wo es, wohl erst nach des Apostels Tod, (mit dem 21. Kapitel als Anhang versehen) in weitere Kreise sich verbreitete. Wann das Evangelium verfaßt worden sei, darüber besteht keine genaue Angabe bei den Vätern. Vielleicht darf man das Jahr 80 als ungefähren Zeitpunkt setzen.

Die von der neueren Kritik gegen den johanneischen Ursprung des 4. Ev. geltend gemachten Einwände sind nicht stichhaltig. Bei den Synoptikern soll sich JEsus als der Menschensohn, bei Joh. als der mit Gott wesensgleiche Gottessohn bezeugen. Allein die Person des Gottmenschen läßt eben zwei gleichberechtigte Standpunkte der Betrachtung zu. Bei Joh. fehlt übrigens die Anerkennung der wahren Menschennatur des HErrn nicht, und höher als z. B.

in Matth. 11, 27 hebt sich das göttliche Selbstbewußtsein JEsu auch nicht in den Reden bei Johannes (cf. Matth. 7, 22. 23; 25, 31 ff.). Im Verhältnis zu den anderen Ev. hat man in dem Johannesev. Auslassungen und Widersprüche gefunden. Allein erstere sind, da die synoptischen Ev. bereits vorlagen und die Bekanntschaft mit ihnen vorausgesetzt wird (Matth. 23, 37 und Luk. 13, 34) beabsichtigt, letztere (wie z. B. bei der Tempelreinigung) entweder nicht vorhanden oder (wie bei der Frage nach dem Todestag JEsu) nicht unlösbar. Die Verwandtschaft ferner des Stils in den Briefen des Johannes mit den Reden JEsu im Ev. berechtigt höchstens zu dem Schluß, daß der Anteil des Joh. an der Form der Wiedergabe derselben ein größerer als der des Matth. sei, nimmermehr aber zu der Annahme, daß sie von ihm frei komponiert seien. Und wenn man schließlich behauptet hat, das Johannesevangelium gehe über die Fassungskraft der urchristlichen Gemeinde hinaus, so genügt — außer dem Hinweis auf paulinische Sendschreiben wie den Kolosser- oder Epheserbrief — die Bemerkung, daß dieses Ev. für eine Christenheit bestimmt war, die schon Jahrzehnte lang die apostolische Predigt vernommen hatte.

3. Der Zweck des Evangeliums ist nach Johannes' eigener Angabe, „daß die Leser glauben sollen, JEsus sei der Christ, der Sohn Gottes, und daß sie durch den Glauben das Leben haben in seinem Namen" (c. 20, 31). Während Matthäus JEsum erweist als den Christ, den die Propheten verkündigt haben, Markus als den großen Propheten in Wort und That, Lukas als den Heiland aller Welt, so führt uns Johannes zur Anschauung des ewigen Wortes, welches Fleisch geworden ist, damit wir des göttlichen Lebens teilhaftig werden, welches in ihm geoffenbart ist. Das Evangelium des Johannes heißt von alters her das geistige, weil es uns wie kein anderes in das Innere JEsu blicken läßt und das göttliche Wesen seiner Person enthüllt. Deshalb stellt er uns JEsum meist in seinen Worten vor die Seele, und die Wunder bilden in der Regel nur die Grundlage für die Reden, die oft durch längere Abschnitte hindurch einen einheitlichen Zusammenhang bewahren. Aber es ist nichtsdestoweniger der Gottmensch, wie er leibte und lebte, den wir schauen, und wir sehen ihn im geschichtlichen Kampfe mit der Finsternis seine göttliche Herrlichkeit stufenmäßig entfalten, so daß wir es in dem johanneischen Evangelium nicht mit einem selbsterdachten idealen, sondern mit dem geschichtlichen Christus zu thun haben, dessen Reden und Thaten aber alle seine ewige Gottheit zur Voraussetzung haben (Vgl. 1, 1—14).

4. In der Wahl des Stoffes setzt das Evangelium die anderen Evangelien voraus; während diese vorherrschend die galiläische, so schildert das des Johannes die judäische Wirksamkeit des HErrn. Doch trägt es deswegen nicht etwa den Charakter eines ergänzenden Nachtrages zu den übrigen Evangelien, sondern ist vielmehr ein kunstvolles Ganzes aus einem Guß. Noch weniger will es eine Kritik oder Korrektur der synoptischen Evangelien sein.

Die Anlage des Evangeliums ist im ganzen und großen diese:

Eingang 1, 1—18. Das ewige Wort*), welches von Anfang an beim Vater war, das Leben in ihm selbst ist und das Licht der Menschen gewesen ist, ist Fleisch geworden, von der Welt aber, die die Finsternis mehr liebte als das Licht, nicht aufgenommen; denen aber, die an ihn glaubten, die Quelle des ewigen Lebens, welches zu offenbaren er vom Vater kam. Diese drei Grundgedanken beherrschen die Gruppierung des ganzen Evangeliums.

I. **Die erste Einführung JEsu in die Welt 1, 19—4, 54.**

a) Sie geschieht durch das Zeugnis des Täufers, der hier nicht wie bei den Synoptikern als der Bußprediger Israels, sondern nur als der Zeuge von JEsu erscheint, als welcher er vor der Gesandtschaft des Hohenrats in Jerusalem bekennt, daß er nicht der Christ, sondern nur dessen Wegbereiter sei, und sich von ihm unterscheide, wie der Zeitliche vom Ewigen, wie der Diener von dem HErrn. Dieses Zeugnis bekräftigt er durch die Berufung auf die wunderbaren Vorgänge bei der Taufe JEsu (1, 20—34). b) Durch seine Selbstoffenbarung im Worte an die Jünger, welche von Johannes auf JEsum, den Heiland, der der Welt Sünden tragen soll, verwiesen, ihm folgen und aus dem ersten Eindruck der Begegnung mit JEsu die Überzeugung gewinnen, daß er der Messias, der Sohn Gottes sei (1, 35—52). Endlich c) durch seine Selbstoffenbarung in der That und zwar zunächst im Jüngerkreise durch das Wunder

---

*) Man hat in der johanneischen Bezeichnung des HErrn als des Logos einen Anklang an alexandrinische oder jüdische Spekulation finden wollen, aber mit Unrecht. Der Ausdruck ist zweifelsohne von Johannes geprägt und bezeichnet in einer an Hebr. 1, 1 erinnernden Weise Jesum als den Träger aller Gottesoffenbarung, ja als die persönliche Offenbarung Gottes an die Welt. Als Mittler der Weltschöpfung und als der Welt innewohnendes Lebensprinzip hatte er ein auch durch die Sünde (Finsternis) nicht aufgehobenes Verhältnis zu allem Geschaffenen, insonderheit zur Menschenwelt, so daß er, als er der Menschheit sich einsenkte, in sein Eigentum kam, und in der Menschwerdung seine Einwohnung in der Welt sich nur vollendete. Das Verhältnis Gottes zur Welt und der Welt zu Gott ist von jeher und in jedem Moment nur als ein durch Christum vermitteltes zu denken. Dies die praktische Bedeutung der Logoslehre des Johannes.

auf der Hochzeit zu Kana, sodann durch sein öffentliches Hervortreten vor seinem Volk in Jerusalem (2, 12—3, 36), in Samaria (4, 1—42), in Galiläa (43—54).

JEsus straft durch die symbolische That der Tempelreinigung die veräußerlichte jüdische Frömmigkeit, welche das Heilige entweiht und stellt sich selbst als den wahrhaftigen Tempel Gottes dar (2, 12—22). Eine Ausnahme unter seinesgleichen bildet Nikodemus, der sich von JEsu angezogen fühlt und in ihm wenigstens den Gottgesandten anerkennt. Ihm bezeugt er die Notwendigkeit der Wiedergeburt zum Eingang in das Reich Gottes und sucht ihn zum Glauben an Ihn als den Erlöser zu führen 3, (1—21). Die Jünger des Täufers, bei denen mehr Verständnis für JEsu Person vorauszusetzen war, können sich nicht darein finden, daß vor seinem Ruhm der ihres Meisters erbleicht, ungleich diesem, der sich gern bescheidet als Freund des Bräutigams vor dem Bräutigam selbst zurückzutreten (22—36).

JEsus verläßt Judäa, des Johannes Werk nicht zu stören (4, 1—3). In Samaria, wo er das sündige Weib am Jakobsbrunnen bekehrt, indem er in ihr Buße, und damit den Anfang christlichen Lebens erweckt, findet er Glauben, überläßt aber die Einheimsung der schon reifenden Ernte seinen Jüngern (4, 4—42), und kehrt nach Galiläa zurück, wo man seinen Worten den Glauben versagt und denselben nur seinen Wundern schenkt (4, 43—54). Offenbar soll in diesem einleitenden Abschnitt die verschiedene Aufnahme, die der HErr fand und die die mannigfachsten Abstufungen des Glaubens und Unglaubens aufweist, dargestellt werden.

II. **Der Kampf zwischen dem Lichte und der Finsternis c. 5—12.**

a) Der Beginn des Kampfes (c. 5—6). Das Wunder am Teich Bethesda erregt wegen der vermeintlichen Sabbatschändung und wegen der Erklärung JEsu über sein einzigartiges Sohnesverhältnis zu Gott Anstoß und tödliche Feindschaft der Juden; vergebens beruft sich JEsus auf das ihm zur Seite stehende dreifache Zeugnis des Täufers, seiner Wunderwerke, der Schrift. c. 5. c. 6 bezeichnet den Wendepunkt in der galiläischen Wirksamkeit JEsu. Die Galiläer schätzen wohl die leibliche Wohlthat Jesu; als er sie aber vom Sinnlichen zum Geistlichen erheben will und — im Anschluß an die Speisung der 5000 — von dem durch den Glauben vermittelten Genuß seiner Person, ja seines Fleisches und Blutes spricht, ärgern sie sich an ihm. Nur die Jünger bekennen sich zu ihm, doch in ihrer Mitte ist einer ein Teufel.

b) Der Höhepunkt des Kampfes (c. 7—10). JEsus geht seinem anfänglichen Vorhaben zuwider, doch in anderer Absicht als seine ehrgeizigen Brüder ihm zumuten, zum Laubhüttenfest nach Jerusalem. Aber trotz des mächtigen Eindrucks seiner Selbstbezeugung und Verteidigung bleibt das Urteil des Volkes über ihn unsicher und zwiespältig, während die geistlichen Machthaber bereits entschlossen sind, Hand an ihn zu legen, c. 7. JEsus führt nun 8, 12—59 den Gegensatz zwischen ihm und den Juden auf seinen letzten Grund zurück. Er, als der Sohn des Vaters in Wesensgemeinschaft mit ihm stehend, redet die

Wahrheit, sie aber sind Kinder Satans, des Mörders und Lügners. Das Selbstzeugnis Jesu hebt sich immer höher und steigert sich bis zu zweifellos göttlichen Aussagen von seiner Person; es steigert aber in gleichem Maße den Widerspruch und Haß der Juden, die bereits nach Steinen greifen, c. 8. Das Thatzeugnis von der Gottheit JEsu in der wunderbaren Heilung des Blindgebornen macht sie vollends blind, c. 9.

Hierauf zeichnet JEsus den scharfen Gegensatz zwischen ihm, dem guten Hirten und den geistlichen Oberen Israels, die, weil sie ihn nicht anerkennen und sich ihm nicht unterordnen, ihre göttliche Legitimation zur Leitung des Volkes Gottes verwirkt haben, und die als selbstsüchtige Mietlinge nur das Ihre suchen, während er sein Leben für die Schafe gibt (10, 1—21). Beim Fest der Tempelweihe verlangt das Volk ungeduldig eine offene Erklärung von JEsu über seine messianische Würde, er verweist sie auf seine Werke, in denen das Zeugnis für seine Wesenseinheit mit dem Vater vorliegt — ohne andern Erfolg, als daß er wieder mit Steinigung bedroht wird, worauf er sich nach Peräa zurückzieht (22—42).

c) Der Ausgang des Kampfes (c. 11—c. 12). Die höchste Herrlichkeitsoffenbarung JEsu als Fürsten des Lebens in der Auferweckung des Lazarus hat zur Folge die höchste Steigerung der Feindschaft der Juden. Um den Erfolg dieser Offenbarung zu hindern, beschließt der Hoherat die Tötung Jesu, der sich hierauf in die Wüste Ephrem zurückzieht, c. 11. In Bethanien deutet er, bereits voll des Gedankens an seinen Tod, die Salbung Marias als Einbalsamierung seines Leichnams und zieht dann, von dem Volk, das noch unter dem frischen Eindruck der Erweckung des Lazarus stand, jubelnd als König begrüßt, in Jerusalem ein (12, 1—19). Die Bitte der Griechen, ihn sehen zu dürfen, mahnt ihn an seinen bevorstehenden Tod, durch welchen die Kraft seines Lebens erst entbunden werden wird zum Segen auch für die Heidenwelt, läßt ihn aber auch vorahnend des Todes Bitterkeit empfinden, für welche er sich Stärkung erbittet und durch das Zeugnis des Vaters über seinen Todesausgang auch erhält, worauf er noch einmal die Juden ermahnt, die zu Ende gehende Zeit des Heils zu nützen.

Hiermit beschließt Johannes die öffentliche Wirksamkeit JEsu; sie hat gemäß der Weissagung des Jesaias den Juden zur Verstockung gereicht. Daß es zu diesem Ausgang kam, lag nicht an JEsu Selbstoffenbarung, sondern an ihrem Unglauben: durch diesen sind sie gerichtet (37—50).

III. **JEsus und die Seinen, c. 13—17.**

Die letzten Stunden seines Lebens gehört JEsus ausschließlich seinen Jüngern an, die er nun zur innigsten Gemeinschaft mit sich zusammenschließt. Die Fußwaschung, die er an ihnen vollzieht, (wohl aus Anlaß des Luk. 22, 24 ff. erwähnten Vorfalls) soll den Jüngern ein Vorbild dienender Liebe sein und zugleich ein Sinnbild des höheren Liebesdienstes, den er ihnen thun wird in der Reinigung von Sünden (13, 1—20). Darauf entlarvt er den Verräter und scheidet ihn dadurch aus dem Jüngerkreis aus, sagt auch dem Petrus seinen Fall vorher (21—30) und tröstet seine Jünger über seinen Hingang mit

der Verheißung seiner Wiederkunft (14, 1—12), der Vollendung ihrer Gottesgemeinschaft, die in dem Gebet im Namen JEsu ihren vollkommensten Ausdruck findet (13—14), und der Sendung des Geistes (15—31); drei Trostgründe, welche, hier nur thematisch angeklungen, in c. 16 ihre weitere Ausführung finden, während er c. 15 die Jünger ermahnt, in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Ihm zu bleiben unbeirrt durch den Haß der Welt. Den Schluß dieses letzten Zusammenseins bildet das Gebet JEsu um seine Verklärung und um die Bewahrung, Heiligung, Einigung und Verherrlichung der Seinen c. 17.

Leiden, Sterben und Auferstehung JEsu c. 18—20. Auch im Leiden schimmert durch die Niedrigkeit die Herrlichkeit JEsu hindurch: in der Majestät, mit der er vor seine Häscher tritt und nach einem letzten Beweis seiner Macht sich freiwillig ihnen überliefert, und in der Hoheit, mit der er vor Pilatus steht und zu seinem Königtum sich bekennt c. 18—19, 16, sowie in der Erhabenheit seines freien Ausgangs aus dem Leben, aus welchem er mit dem Bewußtsein seiner gelösten Lebensaufgabe scheidet (17—30), endlich in der Bewahrung seines der Verwesung entnommenen Leichnams und dessen ehrenvollem Begräbnis (31—42).

Die Ostergeschichte c. 20 ist dem Johannes eigentümlich. Von besonderer Zartheit ist die Begegnung JEsu mit Maria Magdalena. Ihr folgt die erste Erscheinung im Kreis der Jünger, die JEsus mit dem Geisteshauch seines verklärten Lebens und der apostolischen Vollmacht zur Sündenvergebung begabt; sodann die zweite Erscheinung im Jüngerkreis, durch welche auch der hartnäckige Unglaube des Thomas überwunden wird. Mit dessen anbetendem Bekenntnis: Mein Herr und mein Gott! ist die Höhe des Evangeliums erreicht und das Ziel, zu dem es seine Leser führen will.

Der Anhang (c. 21), bis auf die zwei letzten Verse jedenfalls von Johannes' Hand, scheint der Bildung einer, durch Mißverstand des Wortes JEsu v. 22 veranlaßten Legende entgegentreten zu sollen, doch geht hierin sein Zweck nicht auf. Die Erzählung von dem wunderbaren Fischzug, in dem sich den Jüngern der Segen ihrer apostolischen Arbeit darstellt, sowie die von der Wiedereinsetzung Petri in sein Apostelamt ist offenbar von selbständiger Bedeutung.

§ 75.

Synoptische Übersicht des Inhalts der vier Evangelien.

Es sind viele Versuche gemacht worden, eine Übersicht oder Synopse der evangelischen Geschichte nach den vier Evangelien herzustellen. Da aber die Evangelien die Geschichte weniger in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge erzählen, als unter sachliche Gesichtspunkte zusammenordnen, so ist diese Übersicht überaus schwierig und unterliegt im einzelnen immer dem Zweifel.

Wir geben die Synopse nach Tischendorf.

Erster Teil. Die Kindheitsgeschichte JEsu.	Johannes	Lukas	Markus	Matthäus
1. Die Vorrede des Lukas als Einleitung in die h. Geschichte überhaupt	—	1, 1—4	—	—
2. Der ewige Ursprung JEsu oder das ewige Wort	1, 1—14	—	—	—
3. Die menschliche Abstammung JEsu oder die doppelte Genealogie	—	3, 23—28	—	1, 1—17
4. Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers	—	1, 5—25	—	—
5. Verkündigung der Geburt JEsu	—	1, 26—38	—	—
6. Mariä Besuch bei Elisabeth und ihr Lobgesang	—	1, 39—56	—	—
7. Die Geburt des Johannes, Zacharias Lobgesang	—	1, 57—80	—	—
8. Die Heimführung Marias durch Joseph und JEsu Geburt im Hause Josephs	—	—	—	1, 18—25
9. Die Geburt und Beschneidung JEsu	—	2, 1—21	—	—
10. Die Darstellung im Tempel	—	2, 22—38	—	—
11. Die Anbetung der Weisen, die Flucht und der Bethlehemitische Kindermord, die Heimkehr ins jüdische Land	—	—	—	2, 1—18
12. Die Übersiedlung nach Nazareth	—	2, 39—40	—	2, 19—23
13. Der zwölfjährige JEsus im Tempel	—	2, 41—52	—	—
Zweiter Teil. Das dreijährige Wirken JEsu.				
A. Vom Auftreten Johannes des Täufers (Herbst 29) bis zum ersten Osterfeste (30).				
14. Johannes der Täufer tritt auf, predigt und tauft	—	3, 1—18	1, 2—8	3, 1—12
15. Die Taufe JEsu	—	3, 21—22	1, 9—11	3, 13—17
16. Die Versuchung JEsu	—	4, 1—13	1, 12—13	4, 1—11
17. Das Zeugnis Johannis von JEsu Person und Werk	1, 15—36	—	—	—

18. Die erſten fünf Jünger JEſu	1, 37—51	—	—	—
19. JEſu Rückkehr nach Galiläa und die Hochzeit zu Kana . . .	2, 1—12	—	—	—
20. Die Reiſe nach Jeruſalem zum (erſten) Oſterfeſte	2, 13	—	—	—
B. Vom erſten Oſterfeſte (30) bis zum Purimfeſte (31?)				
21. JEſus reinigt den Tempel	2, 14—25	—	—	—
22. Geſpräch mit Nikodemus	3, 1—21	—	—	—
23. Die Jünger JEſu taufen in Judäa	3, 22—36	—	—	—
24. Johannes wird gefangen geſetzt	—	3, 19—20	6, 17—20	14, 3—5
25. JEſus geht nach Galiläa zurück	4, 1—3	—	—	—
26. Unterwegs bekehrt er die Samariter	4, 4—42	—	—	—
27. In Galiläa heilt er den Sohn des Königiſchen	4, 43—54	—	—	—
28. JEſus geht nach Jeruſalem zum Purimfeſt (?), vgl. 4, 35, heilt den 38 Jahre lang Kranken am Teich Bethesda und unterredet ſich mit den Juden	5, 1—47	—	—	—
C. Vom Purimfeſte (?) (31) bis zum Laubhütten-feſte (31).				
29. JEſus beginnt ſein Wirken in Galiläa	—	4, (14) 15	1, (14) 15	4, (12) 17
30. JEſus predigt in Nazareth und wird verworfen	—	4, 16—30	—	—
31. Überſiedlung nach Kapernaum	—	4, 31	—	4, 13—16
32. Berufung des Simon und Andreas, Jakobus und Johannes .	—	—	1, 16—20	4, 18—12
33. Der Fiſchzug Petri	—	5, 1—11	—	—
34. In Kapernaum heilt dann JEſus den Dämoniſchen	—	4, 31—37	1, 21—28	—
35. Ebendaſelbſt heilt JEſus Petri Schwieger und viele andere .	—	4, 38—41	1, 29—34	8, 14—17
36. Von Kapernaum geht er in die Wüſte und durchzieht Galiläa .	—	4, 42—44	1, 35—39	4, 23
37. Er heilt den Ausſätzigen	—	5, 12—16	1, 40—45	8, 1—4
38. Er heilt den Gichtbrüchigen	—	5, 17—26	2, 1—12	9, 1—8

	Johannes	Lukas	Markus	Matthäus
39. Berufung Levis (Matthäus). Gastmahl. Das Nichtfasten der Jünger JEsu	—	5, 27—39	2, 13—22	9, 9—27
40. Die Jünger raufen am Sabbat Ähren aus	—	6, 1—5	2, 23—28	12, 1—8
41. JEsus heilt am Sabbat die verdorrte Hand	—	6, 6—11	3, 1—6	12, 9—14
42. JEsus wählt zwölf Jünger aus	—	6, 12—16	3, 7—19	10, 2—4
43. Die Bergpredigt	—	6, 17—49	—	c. 5—7
44. Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum	—	7, 1—10	—	8, 1. 5—13
45. Erweckung des Jünglings zu Nain	—	7, 11—17	—	—
46. Die Sendung des Johannes an JEsus. JEsu Zeugnis von Johannes	—	7, 18—35	—	11, 2—19
47. JEsus und die Sünderin bei Simon, dem Pharisäer	—	7, 36—50	—	—
48. JEsus durchzieht mit den Zwölfen und begleitet von den dienenden Frauen das galiläische Land	—	8, 1—3	—	—
49. JEsus heilt den Dämonischen und wird von den Pharisäern beschuldigt, mit Beelzebub im Bunde zu stehen	—	(11, 17 ff. 6, 43 ff.)	3, 20—30	12, 22—37
50. Seine Mutter und Brüder unterbrechen ihn	—	8, 19—21	3, 31—35	12, 46—50
51. Gleichnis vom Säemann und dem vierfachen Ackerfeld	—	8, 4—18	4, 1—25	13, 1—23
52. Verschiedene Gleichnisse: a) vom Unkraut unter dem Weizen (Matth.), b) dem Säemann und dem Schnitter (Mark.), c) dem Senfkorn (Matth., Mark., Luk.), dem Sauerteig (Matth., Luk.), d) von der Anwendung der Gleichnisse (Matth., Mark.), e) Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Matth.), f) Gleichnisse vom Schatz, von der Perle 2c.	—	13, 18—21	4, 26—34	13, 24—53
53. JEsus stillt den Sturm auf dem galiläischen Meer	—	8, 22—25	4, 35—41	8, 18. 23—27
54. JEsus heilt die zwei besessenen Gergesener	—	8, 26—39	5, 1—20	8, 28—34

55. JEsus heilt die Blutflüssige und erweckt des Jairus Tochter	—	8, 40—56	5, 21—43	9, 18—26
56. JEsus lehrt wiederum in der Synagoge zu Nazareth	—	—	6, 1—6	13, 54—58
57. JEsus erbarmt sich bei seiner Reise durch Galiläa des hirtenlosen Volkes	—	—	6, 6	9, 35—38
58. Aussendung der zwölf Jünger in die Städte Israels	—	9, 1—6	6, 7—13	10, 1—11, 1
59. Tötung des Täufers durch Herodes	—	—	6, 21—29	14, 6—12
60. Meinung des Herodes von JEsu	—	9, 7—9	6, 14—16	14, 1. 2
61. Rückkehr der Jünger. JEsus geht über den See in die Einsamkeit. Speisung der Fünftausend	6, 1—14	9, 10—17	6, 30—44	14, 13—21
62. Hierauf entläßt er die Menge, schickt seine Jünger über den See voraus und folgt ihnen später auf dem Wasser wandelnd nach	6, 15—21	—	6, 45—52	14, 22—33
63. Heilungen im Lande Genesaret	—	—	6, 53—56	4, 34—36
64. JEsu Unterredung vom Brot des Lebens	6, 22—65	—	—	—
65. Die Pharisäer werden zurückgewiesen, welche die Jünger anklagen, daß sie die Waschungen nicht beobachten	—	—	7, 1—23	15, 1—20
66. Heilung der Tochter des kananäischen Weibes	—	—	7, 24—30	15, 21—28
67. Heilung des Taubstummen und anderer	—	—	7, 31—37	15, 29—31
68. Speisung der Viertausend	—	—	8, 1—9	15, 32—38
69. Pharisäer und Sadducäer fordern ein Zeichen vom Himmel	—	—	8, 10—12	15, 39—16, 4
70. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer	—	—	8, 13—21	16, 5—12
71. Heilung des Blinden in Bethsaida	—	—	8, 22—26	—
72. Petri Bekenntnis. Erste Leidensverkündigung	6, 66—71	9, 18—27	8, 27—9, 1	16, 13—28
73. Die Verklärung	—	9, 28—36	9, 2—13	17, 1—13
74. Heilung des Mondsüchtigen	—	9, 37—43a	9, 14—29	17, 14—21
75. Zweite Leidensverkündigung	—	9, 43b—45	9, 30—32	17, 22—23
76. Entrichtung der Tempelsteuer	—	—	9, 33	17, 24—27

	Johannes	Lukas	Markus	Matthäus
77. Der Hochmut der Jünger — das Kind; das Heilen des Fremden im Namen JEsu	—	9, 46—50	9, 33—41	18, 1—5
78. Ärgernisse meiden (das verlorne Schaf, Matth. 18, 10—14; Luk. 15, 3—7)	—	17, 1—2	9, 42—50	18, 6—9
79. Die Pflichten gegen den sündigenden Bruder	—	—	—	18, 15—20
80. Die Versöhnlichkeit. Der Herr, der mit seinem Knecht rechnete	—	17, 3 ff.	—	18, 21—35
D. Vom Laubhüttenfeste (31) bis zur Reise zum letzten Osterfeste (32).				
81. JEsus und seine Brüder schicken sich an zur Festreise	7, 1—10	—	—	—
82. JEsus zieht durch Samarien und wird übel aufgenommen	—	9, 51—56	—	—
83. Unterwegs treten neue Jünger zu ihm	—	9, 57—62	—	8, 19—22
84. JEsus, in der Mitte des Festes zu Jerusalem, predigt von seiner Person	7, 11—36	—	—	—
85. Am letzten Tage redet er vom hl. Geist. Das schwankende Urteil in Judäa	7, 37—53	—	—	—
86. JEsus und die Ehebrecherin	8, 1—11	—	—	—
87. Im Tempel zeigt er den Juden ihres Unglaubens letzte Ursachen	8, 12—59	—	—	—
88. Heilung des Blindgebornen: Angriff der Juden; Rede vom guten Hirten	9, 1—10, 21	—	—	—
89. Die Aussendung der 70 Jünger	—	10, 1—16	—	11, 20—24
90. Die Rückkehr der 70 Jünger	—	10, 17—24	—	11, 25—30
91. Vom barmherzigen Samariter	—	10, 25—37	—	—
92. JEsus in Bethanien ein Gast der Martha	—	10, 38—42	—	—
93. JEsus lehrt seine Jünger beten	—	11, 1—13	—	6, 9—13; 7, 7—11

94. JEsus heilt zwei Blinde	—	—	—	9, 27—31
95. Wie JEsus				
a. den dämonischen Stummen heilt	—	11, 14—16	—	9, 32—34
b. die Schmähung der Pharisäer zurückweist	—	11, 17—26	—	12, 43—45
c. sagt, welches Weib selig sei	—	11, 27 ff.	—	—
d. die Forderung eines Zeichens vom Himmel abweist . .	—	11, 16. 29—36	—	12, 38—42
96. Im Hause eines Pharisäers redet er gegen die Pharisäer . .	—	11, 37—54	—	—
97. Wen man fürchten müsse. Die Sünde wider den h. Geist .	—	12, 1—12	—	—
98. Abweisung der Entscheidung von Erbstreitigkeiten	—	12, 13—21	—	—
99. Zeitliche Sorgen, ewiger Reichtum, Wachsamkeit, Zeichen der Zeit	—	12, 22—59	—	—
100. Die Ermordung der Galiläer, der unfruchtbare Feigenbaum .	—	13, 1—9	—	—
101. Heilung des Weibes am Sabbat	—	13, 10—17	—	—
(Gleichnisse vom Himmelreich)	—	13, 18—21	4, 30—32	13, 31—33
102. JEsus beim Fest der Tempelweihe in Jerusalem	10, 22—39	—	—	—
103. JEsus geht über den Jordan und weilt hier; viele werden gläubig	10, 40—42	—	—	—
104. (Auf dem Rückwege nach Jerusalem.) Werden viele selig? .	—	13, 22—30	—	—
105. Die Nachricht von Herodes' Nachstellung und JEsu Antwort .	—	13, 31—35	—	—
106. Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat und anknüpfende Reden	—	14, 1—24	—	—
107. Wie JEsu Nachfolger sein sollen	—	14, 25—35	—	—
108. Zum Schutze der Zöllner drei Gleichnisse von der Sünderliebe	—	15, 1—32	—	—
109. Gegen den Geiz der Pharisäer (ungerechter Haushalter, armer Lazarus)	—	16, 1—31	—	—
110. Für die Jünger: Ärgernis, Versöhnlichkeit, Glaube, Demut .	—	17, 1—10	—	—
111. JEsus geht nach Bethanien und erweckt Lazarus	11, 1—46	—	—	—

	Johannes	Lukas	Markus	Matthäus
112. JEsus weicht vor den Nachstellungen der Pharisäer nach Ephrem. Vergebliche Frage der Festpilger nach JEsu. Der Haftbefehl	11, 47—57	—	—	—
113. JEsus tritt die letzte Reise nach Jerusalem an	—	17, 11	10, 1	19, 1 f.
114. JEsus heilt die zehn Aussätzigen	—	17, 12—19	—	—
115. Vom Himmelreich und Christi Wiederkunft (vgl. Matth. 24, 23—28; 37—41; Mark. 13, 21—23. Zu Luk. 17, 31 ergänze Matth. 24, 17; Mark. 13, 15)	—	17, 20—37	—	—
116. Vom Richter und der Witwe; der Pharisäer und der Zöllner	—	18, 1—14	—	—
117. Antwort auf Ehescheidungsfragen	—	—	10, 2—12	19, 3—12
118. JEsus nimmt die Kinder an	—	18, 15—17	10, 13—16	19, 13—15
119. Der reiche Jüngling. Gefahr seines Reichtums. Lohn der Nachfolge	—	18, 18—30	10, 17—31	19, 16—30
Von den Arbeitern im Weinberg	—	—	—	20, 1—16
120. Dritte Leidensverkündigung auf dem Wege	—	18, 31—34	10, 32—34	20, 17—19
121. Die Bitte der Söhne des Zebedäus	—	—	10, 35—45	20, 20—28
122. Der Blinde von Jericho	—	18, 35—43	10, 46—52	20, 29—34
123. Besuch bei Zachäus	—	19, 1—10	—	—
124. Die Pfunde	—	19, 11—28	—	25, 14—30
125. Die Salbung JEsu in Bethanien	12, 1—11	—	14, 3—9	26, 6—13
Dritter Teil.				
Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte.				
A. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Stiftung des h. Abendmahls (Ostern 32).				
126. Der Einzug in Jerusalem	12, 12—19	19, 29—44	11, 1—11	21, 1—11
127. Verfluchung des Feigenbaums	—	—	11, 12—14	21, 18 f.

128. Reinigung des Tempels	—	19, 45—48 (21, 37 f.)	11, 15—19	21, 12—17
129. Der Feigenbaum verdorrt. Vom Glauben	—	—	11, 20—25	21, 20—22
130. JEſus fragt die Oberſten nach des Täufers Beruf	—	20, 1—8	11, 27—33	21, 23—27
131. Von den zwei Söhnen, die in den Weinberg geſchickt wurden	—	—	—	21, 28—32
132. Die böſen Weingärtner, die den Erben töten	—	20, 9—19	12, 1—12	21, 33—46
133. Vom hochzeitlichen Mahl	—	—	—	22, 1—14
134. Die Fragen nach dem Zinsgroſchen, der Auferſtehung, dem erſten Gebot: JEſu Gegenfrage und Überwindung der Frager	—	20, 20—44	12, 13—37	22, 15—46
135. JEſus ſtraft das Weſen der Phariſäer (das große Wehe)	—	20, 45—47 (13, 34 f.)	12, 38—40	23, 1—39
136. Das Scherflein der Witwe	—	21, 1—4	12, 41—44	—
137. Der Beſuch der Griechen. Die Stimme vom Himmel	12, 20—36	—	—	—
138. JEſus verläßt für immer den Tempel	12, 37—50	—	—	24, 1
139. Die prophetiſche Rede JEſu vom Ende Jeruſalems und der Welt und von ſeiner Wiederkunft	—	—	—	c. 24—25
a. Die Zeichen oder der Anfang der Wehen	—	21, 5—19	13, 1—13	24, 1—14
b. Höchſte Not. Gefahr der Verführung. Das Zeichen des Menſchenſohnes	—	21, 20—36	13, 14—37	24, 15—42
c. Die plötzliche Wiederkunft. Wachet! Die zehn Jungfrauen. Die Talente (Matth. 24, 43—51, cf. Luk. 12, 39—46. Mark. 13, 14—30, cfr. Luk. 19, 11—28)	—	—	—	25, 1—30
d. Vom Weltgericht	—	—	—	25, 31—46
140. Zwei Tage vor dem Paſſah der Rat der Hohenprieſter	—	22, 1 f.	14, 1 f.	26, 1—5
141. Der Verrat des Judas Iſchariotħ	—	22, 3—6	14, 10 f.	26, 14—16
142. JEſus befiehlt, daß man das Paſſahmahl bereite	—	22, 7—13	14, 12—16	26, 17—19

		Johannes	Lukas	Markus	Matthäus
143.	Das Passahmahl*. Der Ehrgeiz gestraft**. Fußwaschung***.	13, 1—20***	22, 14—30**	14, 17*	26, 20*
144.	JEsus bezeichnet beim Mahle seinen Verräter	13, 21—35	22, 21—23	14, 18—21	26, 21—25
145.	Einsetzung des h. Abendmahls	—	22, 19 f. (1 Kor. 11, 23 f.)	14, 22—25	26, 26—29
146.	Die Zerstreuung der Jünger und des Petrus Fall verkündigt	13, 36—38	22, 31—38	14, 27—31	26, 31—35
147.	Abschiedsreden JEsu	c. 14—17	—	—	—
	a. Hingang zum Vater und Sendung des Trösters . . .	14, 1—31	—	—	—
	b. Der Weinstock und die Reben. Der Haß der Welt . .	15, 1—27	—	—	—
	c. Das künftige Leiden und der Trost (Geist, Gebet) . . .	16, 1—33	—	—	—
	d. Das hohepriesterliche Gebet JEsu	17, 1—26	—	—	—
	B. Von der Gefangennahme bis zum Tode und Begräbnis.				
148.	Der Kampf in Gethsemane	18, 1	22, 39—46	14, 26. 32—42	16, 30. 36—46
149.	Gefangennehmung in Gethsemane	18, 2—11	22, 47—53	14, 43—52	26, 47—56
150.	Abführung zu Hannas und Kaiphas, dem Hohepriester. Petri Fall	—	22, 54—62	14, 53 f. 66—72	26, 57 f. 69—75
151.	Das Urteil der Juden. Die Verspottung	18, 19—24	22, 63—71	14, 55—65	26, 59—68
152.	JEsus wird dem Pilatus übergeben	18, 28	23, 1	15, 1	27, 1. 2
153.	Judas erhenkt sich	—	—	—	27, 3—10
154.	JEsus vor Pilatus verklagt	18, 29—38	23, 2—5	15, 2—5	27, 11—14
155.	JEsus vor Herodes	—	23, 6—12	—	—
156.	Pilatus sucht JEsum loszulassen	18, 39 f.	23, 13—23	15, 6—14	27, 15—23
157.	Barnabas losgelassen, JEsus gegeißelt und zur Kreuzigung übergeben	19, 1—16a	23, 24 f.	15, 15—19	27, 24—30
158.	JEsus wird nach Golgatha geführt	19, 16b. 17	23, 26—33a	15, 20—23	27, 31—34

159. Kreuzigung. Überschrift. Kleider	19, 18—24	23, 33b. 34. 38	15, 24—27	27, 35—38
160. Die Verspottung des Gekreuzigten. Maria und Johannes	19, 25—27	23. 35—37. 39—44	15, 29—32	27, 39—44
161. Die Finsternis. Der Tod des HErrn	19, 28—30	23, 44—46	15, 33—37	27, 45—50
162. Die Zeichen. Der Hauptmann. Die Frauen	—	23,45b. 47—49	15, 38—41	27, 51—56
163. Die durchbohrte Seite	19, 31—37	—	—	—
164. Das Begräbnis. Joseph. Nikodemus. Die Frauen	19, 38—42	23, 50—56	15, 42—47	27, 57—61
165. Die Grabeswache	—	—	—	27, 62—66
C. Von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt.				
166. Die Frauen finden den Grabstein abgewälzt	20, 1	24, 1—3	16, 1—4	28, 1—4
167. Engel verkündigen ihnen die Auferstehung	—	24, 4—8	16, 5—7	28, 5—7
168. Die Frauen bringen die Botschaft in die Stadt	20, 2	24, 9—11	16, 8	28, 8
169. Petrus und Johannes eilen zum Grab	20, 3—10	[24, 12]	—	—
170. Der Auferstandene erscheint der Maria Magdalena	20, 11—18	—	16, 9—11	28, 9. 10
171. Die entflohenen Wächter werden bestochen	—	—	—	28, 11—15
172. JEsus begleitet die Jünger nach Emmaus	—	24, 13—35	16, 12—13	—
173. Der Auferstandene erscheint den Jüngern ohne Thomas	20, 19—25	24, 36—43	16, 14	—
174. Der Auferstandene führt Thomas zum Glauben	20, 26—29	—	—	—
175. Erscheinung am See Tiberias	21, 1—24	—	—	—
176. Erscheinung auf dem galiläischen Berge	—	—	16, 15—18	28, 16—20
177. Abschied und Auffahrt vom Ölberg	—	24, 44—53 (Akt. 1, 3—12)	16, 19—20	—
178. Beschluß des Evangeliums des Johannes	20, 30—31 21, 25	—	—	—

§ 76.

B. Die Apostelgeschichte des Lukas.

1. Die Apostelgeschichte, Acta Apostolorum, bildet mit dem Evangelium des Lukas ein Werk. Aus dem Schluß des Evangeliums, wie aus dem Anfang der Apostelgeschichte geht klar hervor, daß Lukas, als er das Evangelium schloß, bereits den Plan gefaßt hatte, die Apostelgeschichte aufzuzeichnen. Wir beziehen uns also, was Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung anlangt, auf das oben in § 73 Gesagte.*)

2. Das zweiteilige Werk des Lukas hat, wie wir oben sahen, keinen andern Zweck, als den Lauf des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, oder was dasselbe ist, von Israel in die Völkerwelt darzustellen. Dieser Gedanke trägt denn auch wirklich, wie das Evangelium, so die Apostelgeschichte. Wie uns das Evangelium zeigte, daß JEsus inmitten Israels sein Evangelium verkündete, aber bei dem pharisäisch gesinnten Volke keinen Glauben für dasselbe fand und darum seine Apostel zu Zeugen für die Völkerwelt abordnete, so zeigt die Apostelgeschichte, wie die Kirche JEsu Christi in Jerusalem zwar entstand, hier aber keine bleibende Stätte fand, sondern endlich außerhalb des jüdischen Landes unter den Heiden sich eine solche suchte und fand. Die Apostelgeschichte zerfällt demnach in zwei große Hälften. c. 2—12 zeigt, wie die Apostel Israels ihr Volk zum Glauben riefen, aber nur eine Auswahl ihrem Rufe gehorchte, während die jüdische Obrigkeit und von ihr geleitet auch das Volk die Apostel verfolgte, tötete oder zwang, das h. Land zu verlassen. Nicht weniger aber berichtet dieser Teil, wie der HErr inzwischen den Paulus zum Apostel für die Heiden auserwählte, und durch Petrus die israelitische Gemeinde darauf vorbereitete, daß auch

*) Mit c. 16, 10 geht die Erzählung ganz unvermittelt aus der dritten in die erste Person über und setzt sich in dieser Weise bis v. 18 fort. Derselbe unvermittelte Übergang wiederholt sich c. 20, 5 (— 21, 18) und c. 27, 1—28, 16. Die einzig natürliche Erklärung des Sachverhalts ist, daß wir in diesen s. g. „Wirstücken" den Bericht des Lukas über diejenigen Begebenheiten vor uns haben, bei welchen er selbst Augenzeuge war, während er im übrigen nach seinen (mündlichen oder schriftlichen) Quellen erzählt.

die Heiden als solche Teil an der Kirche haben, ohne Juden zu werden. Dieser Ratschluß Gottes findet nun durch die Wirksamkeit des Paulus seine Verwirklichung. Die Darstellung der paulinischen Wirksamkeit umfaßt den zweiten Teil der Apostelgeschichte c. 12—28. An dem Faden der verschiedenen Reisen des Apostels Paulus zeigt Lukas, wie auch das Israel der Zerstreuung das Evangelium nicht aufnahm, sondern seine Verkündiger verfolgte, während die Völkerwelt dem Evangelium Gehorsam leistete, bis dieses endlich selbst in der Welthauptstadt verkündet wurde. — Hier bricht Lukas ab, denn sein Zweck ist erreicht. Aus der Darstellung, wie er sie gibt, gewinnt der Leser die Überzeugung, es sei Gottes Ratschluß, daß auch die Heiden durch den Glauben an JEsum selig werden sollen, JEsus sei der Heiland der Welt und sein Evangelium solle allen angeeignet werden, die es glauben.

3. Man hat, mit der Darlegung dieses einfachen Sachverhalts sich nicht begnügend, der Ap. Gesch. die verschiedensten Tendenzen unterschieben wollen. Sie soll z. B. eine Rechtfertigung der heidenmissionarischen Wirksamkeit des Ap. Paulus sein. Allein diese liegt in dem geschichtlichen Verlauf der Dinge selbst. Nach Ansicht der Tübinger Schule soll die Ap. Gesch. ein Kompromiß zwischen der juden- und heidenchristlichen Richtung innerhalb der Kirche des 2. Jahrhunderts sein, weshalb Petrus in möglichster Annäherung an den paulinischen Standpunkt (Akt. 15, 10. 11), Paulus in möglichster Anbequemung an judäistische Vorurteile (Akt. 16, 5; 18, 18; 21, 24) dargestellt werde. Allein den späteren Gegensatz der juden- und heidenchristlichen Richtung in die apostolische Zeit zurückdatieren und auf eine Spannung zwischen Petrus und Paulus zurückführen wollen ist angesichts von Gal. 2, 1—10 geschichtslose Willkür. Die Briefe Petri und Pauli zeigen uns beide Apostel in völliger Einigkeit des Geistes. Nicht einmal das Bestreben, den Apostel Paulus dem Petrus als vollkommen gleichstehend und ebenbürtig darzustellen, kann man dem Verf. der Ap. Gesch. mit irgend welcher Sicherheit nachweisen, da es fraglich ist, ob die in der That vorhandenen Parallelen zwischen den beiden Aposteln, ihren Wundern und ihrem Ergehen (Akt. 3, 1—10 mit 14, 8—10; c. 9, 36—43 mit c. 20, 7 bis 12; 8, 18—24 mit c. 13, 6—12; c. 12, 3—11 mit c. 16, 25

bis 34; die Pfingstpredigt Petri und die Rede Pauli in Antiochia Pisidias ꝛc.) beabsichtigt waren oder ungesucht sich ergaben.

4. **Wert und Bedeutung** der Ap. Gesch. liegt zunächst darin, daß sie, mit Luther zu reden „eine Glosse über die Episteln St. Pauli" ist. Sie verhält sich zu den paulinischen Briefen wie die Bücher der Könige und Chronika zu den Propheten und bildet die unentbehrliche geschichtliche Grundlage, auf welcher die N. Tl. Einleitung ihre Bestimmungen der chronologischen und sonstigen Entstehungsverhältnisse der Episteln aufbaut. Als älteste Kirchen- und Missionsgeschichte ist die Ap. Gesch. für uns ein Buch von unschätzbarem Wert.

5. **Inhaltsübersicht.**

I. **Der Eingang** c. 1 enthält den Prolog des Geschichtschreibers (1—3), den Bericht über die Himmelfahrt Jesu (4—11) und die Ergänzung der ap. Zwölfzahl durch die Wahl des Matthias (12—26).

II. **Die Wirksamkeit des Petrus oder die apostolische Predigt innerhalb Israels.**

c. 2 berichtet, wie die Jüngerschar durch die Geistestaufe zur Gemeinde Jesu wird, die infolge der mächtigen Erweckungspredigt Petri noch am Tag ihrer Entstehung einen Zuwachs von 3000 Seelen gewinnt — auf kurze Zeit das unübertroffene Ideal der Kirche auf Erden darstellend c. 2. Die Heilung des Lahmen und die daran sich anschließende Bußpredigt Petri bringt der Gemeinde einen neuen Zuwachs, aber auch die erste feindselige Berührung mit den geistlichen Oberen des jüd. Volks, welche durch Drohungen die Apostel mundtot machen wollen — ein Vorgang, in welchem die Gemeinde ein Vorspiel ernsterer Kämpfe sieht, auf welche sie sich mit Gebet rüstet c. 3 und 4, 1—31. In das lichte Bild christlichen Gemeindelebens wirft die Heuchelei des Ananias und seines Weibes, die einen erschütternden Akt göttlicher Kirchenzucht hervorruft, den ersten Schatten 4, 32—5, 11. Wiederum ins Gefängnis geworfen, aber wunderbar befreit, werden die Apostel durch Gamaliels mehr weltkluges als wohlwollendes Wort, der den weiteren Verlauf der christlichen Bewegung abzuwarten rät, vor dem Schlimmsten bewahrt (5, 17—42).

Die Überbürdung der Apostel durch die mit der wachsenden Gemeinde sich mehrenden amtlichen Aufgaben führt die Abzweigung des ersten Gemeindeamts von dem ap. Amt, die Einsetzung des Almosenpflegeramts, herbei und erhebt Stephanus, den Vorläufer Pauli, auf den Plan, der bald über seinen nächsten Beruf hinausgewachsen, erst als Apologet, dann — wegen seiner freieren Äußerungen über Gesetz und Tempel der Gotteslästerung angeklagt — durch sein Martyrium Christum verherrlicht c. 6 u. 7.

Damit erweitert sich der Kreis der ap. Predigt. Durch den Diakon Philippus wird das halb jüdische, halb heidnische Samaria ihr nächster Schau-

platz und so (nach 1, 8) die erste Station auf dem Übergang des Ev. von den Juden zu den Heiden. Ein nur äußerer Erfolg ist die Bekehrung Simons, dem das Christentum nur als eine Art höherer Magie gilt. Ein weiterer Missionserfolg des Philippus ist die Bekehrung eines Beamten der nubischen Königin Kandake — offenbar eines Proselyten des Thors c. 8.

Die Zukunft der Heidenkirche wird eingeleitet durch die mittels einer persönlichen Erscheinung JEsu erfolgte Bekehrung und Berufung des zukünftigen Heidenapostels (9, 1—30). Auch die Muttergemeinde muß für diese Zukunft vorbereitet werden. Dies geschieht, indem Petrus in das Haus des Hauptmanns Cornelius geführt wird, woselbst seine jüdischen Vorurteile und Bedenklichkeiten (gegen Aufnahme der Heiden als solcher in das Reich Gottes) durch den Erfolg seiner Predigt und die Besiegelung desselben durch ein Nachspiel des Pfingstwunders endgültig besiegt werden. Auch die anfangs unzufriedene Gemeinde in Jerusalem beugt sich dem Eindruck der geschichtlichen Thatsache (9, 31—11, 18). Inzwischen ist nun auch in Antiochien die erste rein heidenchristliche Gemeinde entstanden und durch Barnabas, der Paulum dorthin holt, der rechte Mann an den rechten Platz gestellt. Die unabhängig von der Muttergemeinde entstandene antiochenische Gemeinde weiß sich mit ersterer doch durch das Band der Liebe verbunden (11, 29—30).

Mit c. 12, welches in dem Bericht von dem Martyrium des Jakobus und der Einkerkerung des mit gleichem Tode bedrohten, aber wunderbar erretteten Petrus die Feindschaft des jüdischen Volkes gegen JEsu Jünger völlig ausgereift zeigt, verläßt die Ap. Geschichte die jüdische Christenheit und das jüdische Volk, dessen Schicksal nun entschieden ist.

Es beginnt III. die paulinische Missionsperiode und die Predigt des Evangeliums in der Heidenwelt c. 13—28 und zwar a) die Zeit des erfolgreichen Wirkens Pauli c. 13—21.

1. Die erste südkleinasiatische Missionsreise des Paulus c. 13—15, 35.

Barnabas und Paulus, durch den Geist der Weissagung als Sendboten JEsu an die Heiden bezeichnet, dringen über Cypern, wo der Widerstand des jüdischen Zauberers Elymas gebrochen wird, in das Innere Kleinasiens ein. Die große Missionsrede des Paulus in Antiochia Pisidias — ein Seitenstück zu der Pfingstpredigt Petri, mit der sie sich auch an einzelnen Stellen inhaltlich berührt, doch mit ächt paulinischem Schluß (v. 39) — hat die Bildung einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde, aber auch den erbitterten Gegensatz der ungläubigen Juden zur Folge. In ähnlicher Weise entstehen die Gemeinden in Ikonium, Derbe und Lystra, wo Paulus erst vergöttert, dann gesteinigt wird. Auf der Rückreise nach Antiochien bestellen die beiden Sendboten den Neubekehrten Älteste zur ferneren Pflege ihres Glaubenslebens c. 13. 14. Die von judenchristlichen Eiferern aufgestellte Forderung, daß die Heidenchristen sich der Beschneidung und damit dem Gesetz Mosis unterwerfen müssen, wird auf dem Apostelkonzil als unberechtigt abgewiesen und nur gewisse Grundzüge einer

christlichen Lebensordnung (zur Ermöglichung eines Zusammenlebens zwischen Juden- und Heidenchristen) letzteren zur Beobachtung empfohlen c. 15, 1—35.

2. Pauli zweite Missionsreise c. 15, 36—18, 21.

Die zweite Missionsreise, die Paulus mit neuen Gehilfen (Silas, Timotheus) unternimmt, führt ihn durch göttliche Weisung nach Makedonien, zunächst nach Philippi, wo er die Lydia tauft und als Gefangener den Kerkermeister bekehrt, dann über Thessalonich und Beröa, wo überall unter feindseligem Gegensatz der ortsansässigen Judenschaft heidenchristliche Gemeinden entstanden, in den Mittelpunkt griechischer Bildung, nach Athen. Doch nicht Athen, wo seine den Bedürfnissen seiner philosophisch gebildeten Zuhörerschaft möglichst entgegenkommende Rede nur spärlichen Erfolg hatte, sondern Korinth wurde der Mittelpunkt einer reichgesegneten Wirksamkeit des Ap. im Abendland und die Metropole der achaiischen Christenheit c. 15, 36—18, 21.

3. Pauli dritte Missionsreise c. 18, 22—21, 16.

Nach erneutem Besuch der Gemeinden in Jerusalem und Antiochien verlegt Paulus den Sitz seiner Thätigkeit nach Ephesus, das nun der Mittelpunkt der Heidenchristenheit Vorderasiens wird. Sein Wort wird durch seine hier zum Höhepunkt ihrer Entfaltung gelangte charismatische Begabung mächtig unterstützt. Das gründliche Abthun alles heidnischen Zauberwesens seitens der Neubekehrten beweist den durchschlagenden Erfolg der christlichen Predigt und die Gründlichkeit der Bekehrung der ephesinischen Christen. Der von Demetrius, welcher Gewerbsinteressen mit lokalpatriotischem Religionseifer zu maskieren sucht, angestiftete Aufruhr verläuft trotz drohenden Aussehens ungefährlich, worauf der Apostel die schon länger geplante Reise nach Jerusalem — Rom als letztes Ziel im Auge — antritt (18, 22—20, 2). In Milet nimmt er von den dorthin beschiedenen ephesinischen Presbytern rührenden Abschied, sich und seine Hirtentreue ihnen zum Vorbild hinstellend, nicht ohne schwere Ahnungen in Bezug auf sein eigenes Geschick und die Zukunft der von Irrlehrern bedrohten kleinasiatischen Kirche. Je näher gen Jerusalem hin, desto mehr häufen sich die Warnungsstimmen, aber der Apostel hält, nicht aus Starrsinn, sondern einem unwiderstehlichen inneren Triebe folgend (20, 22) seinen Entschluß fest 20, 3—21, 16.

b) Die Leidenszeit des Apostels c. 21, 17—c. 28.

Im Begriff, nach Jakobus' Rat, den Juden einen Beweis der Achtung vor dem Ceremonialgesetz zu geben, wird Paulus von fanatischen Juden aus Kleinasien im Tempel überfallen und nur durch das rechtzeitige Eingreifen des römischen Tribuns vor dem sichern Tod gerettet (21, 17—40). Vergebens sucht er die Volksmenge durch die Erzählung von seiner Bekehrung und göttlichen Sendung zu den Heiden zu beschwichtigen c. 22. Die Verhandlung vor dem Hohen Rat verläuft ergebnislos, da es dem Apostel gelang, die Pharisäer auf seine Seite zu ziehen (23, 1—10). Ein Mordanschlag gegen sein Leben kam zu seiner und durch ihn zu des römischen Tribuns Kenntnis, der ihn deshalb nach Cäsarea zu dem Prokurator abführen ließ (11—35). In dem Verhör vor Felix war es dem Apostel ein Leichtes, die Nichtigkeit der gegen ihn vor-

gebrachten Anklage auf Tempelentweihung zurückzuweisen; doch behielt ihn Felix ohne Grund in, übrigens leichter, Haft während seiner noch zweijährigen Amtsdauer, c. 24. Da auch sein Nachfolger Festus mehr als wünschenswert gegen die Juden willfährig zu sein schien, so appellierte Paulus an den Kaiser, — ein folgenschwerer Schritt, der sein Geschick für die nächsten Jahre entschied, aber auch in Gottes Hand das Mittel wurde, daß er, ob auch als Gefangener, nach Rom kam (25, 1—12). Und so trat er denn, nachdem ihm zuvor noch einmal Gelegenheit geworden war, vor Agrippa und Festus, den äußeren und inneren Entwickelungsgang darzulegen, der ihn zu einem Jünger und Zeugen von JEsu dem Auferstandenen gemacht hat (25, 13—c. 26, 32), die weite und gefahrvolle Seereise an, die von Lukas mit großer Anschaulichkeit und Genauigkeit beschrieben ist. Trotz Sturm und Wogendrang, trotz Schiffbruch und anderen sein Leben bedrohenden Gefahren gelangt er, von Gottes Hand wunderbar behütet, an das Ziel seines Wunsches und seiner Bestimmung. In Rom angekommen sucht er zunächst eine Verständigung mit den Vorstehern der dortigen Judenschaft, aber auch hier wie überall auf den bisherigen Stationen der Wirksamkeit des Apostels kommt es zum Bruch mit der Synagoge. Doch ermöglicht ihm die milde Haft, in der er gehalten wird, die ungehinderte Predigt des Evangeliums in der Welthauptstadt c. 27 u. 28.

6. Wir geben noch eine Übersicht der wichtigsten Data der Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Übersicht der apostolischen Geschichte.

a. 35	Stephanus' Märtyrertod und Pauli Bekehrung	
a. 38	Die erste Reise des Paulus nach Jerusalem	Akt. 9, 26 (cf. Gal. 1, 18)
a. 43	Barnabas holt Saulus nach Antiochien	Akt. 11, 25
a. 44	Des Paulus zweite Reise nach Jerusalem . .	Akt. 11, 30
a. 44	Die Hinrichtung Jakobus des Älteren durch Herodes (Agrippa I.)	Akt. 12, 1—2
a. 45 (50?)	**Erste Missionsreise des Paulus**	c. 13 und 14
a. 52	Des Paulus dritte Reise nach Jerusalem . .	
a. 52	Das Apostelkonzil	Akt. 15, 5—29 (Gal. 2, 1 ff.)
a. 52 ff.	**Zweite Missionsreise des Paulus**	Akt. 15, 40—18, 22
a. 52 f.	Paulus in Korinth ($1^{1}/_{2}$ Jahre). (Abfassung der beiden Thessalonicherbriefe)	Akt. 18, 1—16
a. 54	Des Paulus vierte Reise nach Jerusalem über Kenchrea, Ephesus und Cäsarea und Rückkehr nach Antiochien	Akt. 18, 17—22
	Dritte Missionsreise des Paulus	Akt. 18, 23—21, 15
a. 55-58	Paulus in Ephesus ($2^{1}/_{4}$ Jahre). (Brief an die Galater)	Akt. 19, 1—20, 1

	(Erster Brief an die Korinther, um Ostern 57)	
a. 58	Reise durch Makedonien und Achaja und Rückfahrt nach Troas	Akt. 20, 1—12
a. 58	(Zweiter Brief an die Korinther. Brief an die Römer.)	
a. 58	Des Paulus fünfte Reise nach Jerusalem . .	Akt. 20, 13—21, 15
a. 58-60	Zweijährige Gefangenschaft Pauli in Cäsarea .	Akt. 23, 23—26, 32
a. 60-61	Die Reise nach Rom	Akt. 27, 1—28, 14
a. 62	**Erste römische Gefangenschaft des Paulus** . . .	Akt. 28, 15—31
	Bekehrung des Onesimus	Phil. 10
	(Briefe an die Epheser, Kolosser, an Philemon und an die Philipper.)	

Anhang. Weitere Data aus dem apostolischen Zeitalter.

	Hinrichtung Jakobus des Gerechten, zwischen dem Tod des Festus und der Ankunft des Albinus	Jos. ant. 20, 9. 1. Eus. 2, 23 ff.
a. 63	Des Paulus Befreiung und Reise nach dem Morgenland (Hebr. 13, 26? Tit. 1, 5; 3, 12; 1. Tim. 1, 4). Brief an die Hebräer? I. Brief an Timotheus und Brief an Titus.	
a. 65	Reise nach Spanien (Clem. ad Cor. 5) . . .	Röm. 15, 24
a. 66	**Zweite römische Gefangenschaft des Paulus**; II. Brief an Timotheus	2 Tim. 4, 16 ff. Eus. 2, 22
(?)	Petrus in Rom	1 Petri 5, 13?
a. 67	Des Paulus und Petrus Martyrium . . .	Joh. 21, 19 2 Petri 1, 14
a. 67	Johannes in Ephesus	Eus. 3, 1. 23
a. 95?	Johannes in Patmos	Apok. 1, 9
	a. 14 Domit.	Eus. 3, 18
a. 101?	Johannes † in Ephesus	Eus. 5, 8. 24
	a. 3. 5. 7. Traj.	Eus. 5, 8. 24.

Zweite Abteilung.

Die apostolischen Bücher.

A. Die Briefe des Paulus.

§ 77.

Paulus, der Apostel der Heiden.

1. Paulus, oder wie er ursprünglich hieß: Saulus, ist nach Akt. 22, 3 geboren in Tarsus, der Hauptstadt von Cilicien. Seine

Eltern waren Juden aus dem Stamme Benjamin (Phil. 3, 5), besaßen aber das römische Bürgerrecht (Akt. 16, 37; 22, 25—29). Sie schickten den Sohn in früher Jugend nach Jerusalem, wo er zu den Füßen des Gamaliel saß und mit allem Fleiß das Gesetz lernte, während er nebenbei nach jüdischer Sitte ein Handwerk, und zwar das eines Zelt- und Teppichmachers, trieb (Akt. 22, 3; 18, 3). Er strebte mit großem Ernste nach vollkommener Gerechtigkeit und war ein Eiferer für das Gesetz. Dieser Eifer für das Gesetz führte ihn auch dahin, daß er an der Steinigung Stephani und an der Verfolgung, die sich daran anschloß, besonders lebhaften Anteil nahm, weil er die Christen für Feinde des Gesetzes hielt (7, 57). Er drang selbst in die Häuser der Christen ein; Männer und Weiber, die Christen geworden waren, band er und überlieferte sie dem Gefängnis (Akt. 8, 3; 22, 4). Endlich ließ er sich vom Hohenpriester und den Ältesten Vollmachten an die Synagoge von Damaskus ausstellen, um auch die dort befindlichen Abtrünnigen gefangen zu nehmen und nach Jerusalem zu führen, damit sie hier bestraft würden. Aber eben auf diesem Wege, als er „schnaubend mit Drohen und Morden wider die Jünger des HErrn" nach Damaskus eilte, traf ihn das allmächtige Wort des HErrn JEsus, der ihm in seiner Herrlichkeit erschien, ihn bekehrte und zu einem Rüstzeug auserwählte, welches seinen Namen zu den Heiden tragen sollte (Akt. 9, 1 ff. 22, 5 ff.; 26, 9 ff.). In Damaskus empfing er durch Ananias die Taufe (Akt. 9, 10 ff.; 22, 12 ff.). Dies geschah etwa 35 n. Chr. Aber es währte geraume Zeit, bis Paulus seinen hohen apostolischen Beruf antreten sollte. Er weilte nur kurze Zeit in Damaskus (Akt. 9, 17 ff.) und begab sich dann nach Arabien (Akt. 9, 20 ff., vgl. Gal. 1, 17), von wo aus er nach Damaskus zurückkehrte. Hier mußte er wiederum fliehen. Jetzt erst kam er nach Jerusalem (41), wo ihn Barnabas aus Cypern bei den Aposteln einführte (Akt. 9, 26 ff.; Gal. 1, 18 ff.). Nach kurzem Aufenthalt begab er sich in seine Heimat Cilicien (Akt. 9, 30), bis endlich Barnabas ihn nach Antiochien holte (Akt 11, 25. 26). Hier wirkte er ein Jahr lang in der neu entstehenden heidenchristlichen Gemeinde. Er begab sich auch von hier aus zur Überbringung einer Kollekte zum zweitenmal nach Jerusalem (Akt. 11, 30; 12, 25). Endlich im Jahre

45 (?) 50? erging durch den Mund eines Propheten der zweite Ruf des HErrn an ihn, und er begann nun seine große, weltumumfassende Wirksamkeit unter den Heiden (Akt. 13, 1 ff.).

2. Diese heidenapostolische Wirksamkeit des Paulus vollzog sich teils durch seine großen Missionsreisen, teils durch seine Sendschreiben an die Gemeinden, die er auf jenen Reisen gestiftet hatte. Solcher Reisen zählt man gewöhnlich drei.

a) Die erste a. 45 (?) 50? (Akt. 13 und 14) führte ihn durch Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien. Auf Cypern bekehrte er den Prokonsul Sergius Paulus; von da an führt er den Namen Paulus. In den genannten Landschaften stiftete er Gemeinden zu Antiochien in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe.

Ehe er die nächste Reise unternahm, hatte sein apostolisches Wirken erst die Prüfung der übrigen Apostel und der Muttergemeinde in Jerusalem zu bestehen. Denn obwohl der Apostel Paulus den Vorzug Israels vor den Heiden dadurch thatsächlich bezeugte, daß er überall zuerst den Juden predigte, so war er doch in seiner Missionsthätigkeit von dem Gedanken getragen, daß für die Rechtfertigung vor Gott die Stellung zum Gesetze nicht entscheide, daß vielmehr der Glaube an das Verdienst Christi das einzige Erfordernis für den Menschen sei, ein Glied des Reiches Gottes zu werden. Er erteilte die Taufe, ohne vorher die Beschneidung zu verlangen, obwohl er zwischen beiden an und für sich keinen ausschließenden Gegensatz statuierte (vgl. Akt. 16, 3 mit Gal. 2, 3), wie er denn auch selber für seine Person dem Gesetze seines Volkes treu blieb (Akt. 18, 18; 21, 18—26). Diese Handlungsweise aber, daß Paulus an Heiden die Taufe erteilte, ohne vorher ihre Beschneidung zu verlangen, wurde in Antiochien durch Judenchristen angefochten; ja man flößte den Heidenchristen Besorgnisse wegen der Gewißheit ihres Heiles ein, vgl. Akt. 15, 1 ff.; Gal. 2, 1 ff. Aber die Versammlung der Apostel, der Ältesten und der Gemeine in Jerusalem (a. 52) billigte die Weise des Apostels Paulus, die der HErr selbst durch Wunder und Zeichen an den durch seine Predigt gläubig gewordenen Heiden, wie auch durch das Wort des Propheten bestätigt hatte (Akt. 15, 6—29). So fuhr denn Paulus fort, unter den

Heiden in seiner Weise das Evangelium zu verkünden und Gemeinden JEsu zu stiften.

b) Auf seiner zweiten Reise a. 52—54 (Akt. 15, 40—18, 22), wo er Markus entließ, worauf auch Barnabas von ihm schied, besuchte er zuerst die von ihm gestifteten Gemeinden und ordnete, stärkte und befestigte sie. Er gedachte nun weiter nach dem Osten zu ziehen, aber der HErr rief ihn in wunderbarer Weise, nachdem er aber zuvor die galatischen Gemeinden gestiftet hatte, nach dem Westen. So kam er an die Küste von Troas. Ein Mann erschien ihm im Traume und bat ihn, herüber nach Makedonien zu kommen (Akt. 16, 9). Er folgte dem Rufe und kam auf dieser Reise nach Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen und Korinth. Überall stiftete er Gemeinden. In Korinth blieb er 1½ Jahre. Hier hörte er, daß die junge Thessalonicher-Gemeinde von außen angefochten und von innen bedroht sei durch ungesunde Richtungen; er schrieb daher von hier aus zweimal an die Thessalonicher. Die Erfüllung eines Gelübdes führte ihn dann nach Jerusalem. Er begab sich von Korinth nach Ephesus, aber nur auf kurze Zeit, von Ephesus zog er über Cäsarea nach Jerusalem. Von hier aus kehrte er zur Ruhe von dieser zweiten Reise nach Antiochien zurück.

c) Erst auf seiner dritten Reise a. 55—58 (Akt. 18, 33—21, 15) machte er Ephesus zum Ort eines längeren Aufenthalts Er blieb nun 2¼ Jahre (vgl. jedoch Akt. 20, 31) in dieser Stadt. In dieser Zeit wurden die galatischen Gemeinden durch Judenchristen beunruhigt, was den Brief an die Galater veranlaßte. Auch in Korinth lief die Gemeinde Gefahr, sich aufzulösen; dies nötigte den Apostel zu seinem ersten Briefe an die Korinther. Als die Gefahr durch sein Sendschreiben nicht beseitigt wurde, so eilte er selbst nach Korinth, schickte aber, um sich den Weg zu den Herzen dieser Gemeinde zu bahnen, einen zweiten Brief voraus. Er blieb nur kurze Zeit in Korinth und Achaja. Sein Sinn war jetzt auf Rom gerichtet, und zwar wollte er nicht bloß in Rom selbst das Wort des HErrn verkündigen, sondern von hier aus sollte sein Evangelium bis in die weitesten Fernen des Abendlandes dringen. Wie erst Antiochien, so sollte nun Rom ein Mittelpunkt seiner apostolischen Wirksamkeit werden. Um die Gemeinde in Rom

dafür vorzubereiten, schickte er den Brief an die Römer voraus, welcher zeigen sollte, daß das Evangelium für die ganze Welt bestimmt sei.

d) Paulus kam nach Rom, aber in Ketten. In Jerusalem fiel er infolge eines Aufruhrs der Juden wider ihn in die Hände der Römer (Akt. 21, 27—34). Es sollte zunächst eine Schutzhaft sein, aber obwohl nichts gegen ihn vorlag, so ließ man ihn doch nicht aus der Haft. Zwei Jahre lang war er in Cäsarea bereits gefangen gehalten worden, als er vom Prokonsul an die Entscheidung des Kaisers appellierte und daraufhin nach Rom abgeführt wurde. Durch diese Gefangenschaft waren nun die Gemeinden Asiens auf lange von seiner persönlichen Gegenwart abgeschnitten; er stärkte sie deshalb durch Briefe. Solche richtete er von Rom aus an die Epheser, Kolosser, an Philemon und an die Philipper. Im Jahre 63 wurde er freigesprochen. Er begab sich nun in das Morgenland, doch nicht auf lange. Auf der Rückreise schrieb er an Timotheus und Titus, welche in Ephesus und auf Kreta Aufträge des Apostels zu erfüllen hatten. Nach Rom im Jahre 65 zurückgekehrt, unternahm er die längst geplante (Röm. 15, 24) Reise nach Spanien, wie aus dem Briefe des Clemens an die Korinther c. 5 erhellt. Von seiner dortigen Wirksamkeit erfahren wir nichts Näheres. Da wir ihn aber zuletzt zum zweitenmal zu Rom in Gefangenschaft sehen, aus welcher er nicht mehr frei kam, so müssen wir schließen, daß er in Spanien in Haft genommen und nach Rom gebracht wurde, um dort als römischer Bürger vor des Kaisers Gericht gestellt zu werden. Etwa im Jahre 67 wird er dort sein Leben mit dem Zeugentod beschlossen haben. Aus dieser zweiten Gefangenschaft schrieb er den andern Brief an Timotheus, dessen Abfassung wir wohl in das Jahr 66 setzen dürfen.

3. Sehen wir nun auf das bisherige zurück, so tritt uns ein Doppeltes entgegen: 1) daß Paulus zu einem Apostel JEsu Christi aus einem Pharisäer und Eiferer für Gesetzesgerechtigkeit geworden ist, 2) daß der Beruf dieses Apostels nicht wie der der Zwölfe zunächst und vor allem dem Volke Israel, sondern vielmehr der Völkerwelt gegolten hat. In diesem doppelten Umstand wurzelt

die Eigentümlichkeit des Paulus und seiner Briefe, und zwar nach Inhalt und Form.

a) Was den Inhalt der paulinischen Briefe anlangt, so ist der Grundgedanke, der sie beherrscht, die Erkenntnis, daß Gerechtigkeit vor Gott nicht auf dem Wege des Gesetzes erlangt, sondern von Gott um des Verdienstes Christi willen aus Gnaden dargeboten werde. Diese Erkenntnis ist dann eins mit der andern, daß jeder Mensch, er sei Jude oder Heide, gleich bedürftig, wie gleich fähig des Heiles in Christo sei, — denn die Rechtfertigung hat mit den Werken des Gesetzes nichts zu thun. Von diesem Grundsatze aus erschließt uns der Apostel die tiefste Einsicht in die allgemeine Heilsbedürftigkeit (Sündhaftigkeit), in das Wesen des Heilswerkes (Genugthuung, Sühnung, Versöhnung), der Heilsaneignung (Vergebung der Sünden) und der Heilsvollendung (Verklärung der alten Natur in die neue). In diesem allen erkennen wir den Gegensatz zu seinem früheren Pharisäismus. Sodann aber ist hinsichtlich des Inhalts von Einfluß sein spezieller Beruf in der Völkerwelt. Er erkennt und verkündigt das Christentum mehr wie jeder andere Apostel in seinem Unterschiede vom Judentum, in seinem neuen selbständigen Wesen. Darum erschließt er die Fülle des Heiles in Christo. Paulus lehrt in Christo das Ende der Wege Gottes mit der Menschheit und im Christentum die Vollendung des menschlichen Geschlechts. Dem Heidenapostel ist das Christentum die Religion der Menschheit.

b) Was aber die Form der paulinischen Briefe anlangt, so erkennt man den ehemaligen Schriftgelehrten an der Lehrhaftigkeit seines Vortrags überhaupt, die ihn vor allen Aposteln auszeichnet, und den rabbinisch geschulten Mann an der (dialektischen) Beweglichkeit seiner Gedanken; Beredsamkeit im Sinne der Griechen zeigt er nicht, aber wenn er diesen Mangel an Rhetorik selbst nicht leugnet (1 Kor. 2, 1. 4. 13), so ist seine Rede doch gewaltig. Schon Irenäus sagt: Paulus redet oft in „Hyperbatis“, d. h. seine Rede überstürzt sich, weil sie dem Strome gleicht und sein Geist voll gewaltigen Dranges ist. Seine Rede drängt unaufhaltsam zum Ziele, wie der, der sie führt, rastlos nach seinem großen Lebensziele, der Bekehrung der Heiden, ringt. Endlich erkennt man den Apostel der Heiden an der großen Mannigfaltigkeit der Darstellung. Er ist den

Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche geworden, von dem einen großen Gedanken beseelt, das Evangelium allen zu bringen, damit sie durch dasselbe alle selig werden.

I. Die Briefe des Paulus aus der Zeit vor der Gefangenschaft.

§ 78.

Die Briefe an die Thessalonicher.

I.

Thessalonich, ehemals Thermä, am thermaischen Meerbusen von Kassander neu gebaut und zu Ehren seiner Gemahlin Thessalonike also benannt, war eine reiche Handelsstadt Makedoniens. Hieher war Paulus in Begleitung des Silas und Timotheus gekommen, nachdem er Philippi hatte verlassen müssen. Drei Sabbate nach einander erschien er in der Synagoge und erwies aus der h. Schrift daß JEsus der verheißene Christ sei. Einige Juden wurden durch seine Predigten überzeugt, besonders aber glaubten viele Proselyten des Thors und viele vornehme Frauen, und so entstand die Gemeine zu Thessalonich (Akt. 17, 2—4). Ergrimmt über diesen Erfolg des Evangeliums wiegelten die Juden den Pöbel gegen die neue Gemeinde auf, indem sie zugleich vor der heidnischen Obrigkeit das Christentum als staatsgefährlich verdächtigten. Da hieraus Gefahr für Paulus drohte, so geleiteten die Christen den Apostel nach Beröa (Akt. 17, 5—10). Nur 3—4 Wochen hatte Paulus in Thessalonich gewirkt, die Gemeinde war eben erst entstanden, da mußte er sie schon wieder verlassen. Gerne wäre er darum selbst so bald als möglich nach Thessalonich zurückgekehrt, aber es stellten sich ihm Hindernisse in den Weg (1 Th. 2, 18): deshalb entsandte er den Timotheus, nachdem dieser aus Makedonien zurückgekehrt war, von Athen aus zu den Thessalonichern, damit er Erkundigungen einziehe, wie es der Gemeinde gehe (1. Theſſ. 3, 1 ff.). Die Nachrichten nun, welche Timotheus dem Apostel nach Korinth brachte, und die im ganzen erfreulicher Art waren (3, 6 ff.), wurden die Veranlassung, daß Paulus etwa im Jahre 53 von Korinth aus sein erstes Sendschreiben an die Thessalonicher richtete. Die junge Gemeinde befand sich, wie dem Brief zu entnehmen ist, in schwerer Anfechtung durch ihre heidnischen Mitbürger (2, 14; 3, 3; 5, 15);

gleichzeitig scheinen aber auch die Laster der üppigen Handelsstadt: Unzucht und Unredlichkeit im Handel und Wandel für sie eine gefahrdrohende Versuchung gewesen zu sein (4, 1—8), endlich hatte sich — wohl zufolge der Anfechtungen — die Neigung eingestellt, sich in krankhafter, schwärmerischer Weise den Aufgaben der Gegenwart zu entziehen (4, 11 ff.) und der Hoffnung auf die herrliche Wiederkunft Christi sich hinzugeben (4, 13 ff.; 5, 1 ff.). Demgemäß ist die Absicht des Briefes: 1) Die Stärkung der Angefochtenen c. 1—3; 2) die Mahnung zur Bewahrung vor dem sie umgebenden Wesen der Welt c. 4, 1—12; 3) die Belehrung über die Wiederkunft des HErrn und das rechte Verhalten in dieser Hinsicht 4, 13 bis 5, 24; Schluß 5, 25—28.

Der Brief ist eine lebendige Fortsetzung des persönlichen Verhältnisses des Apostels zu der jungen, von ihm eben erst aus den Heiden gesammelten Gemeinde, der er über die Gefahren des Anfängertums im Christentum durch Trost, Warnung und Lehre hinüberzuhelfen sucht. Hierin liegt der Wert des Briefs, weniger in seinem Lehrgehalt, den er dennoch nicht völlig vermissen läßt, vgl. 4, 13 ff.

Gruß 1, 1.

I. **Die Stärkung der Angefochtenen, damit sie trotz der Trübsale nicht vom Glauben weichen** c. 1—3.

Diesem Zweck dient 1. die danksagende Hinweisung auf ihren Glaubensstand (1, 2—3), welcher zeigt, daß sie Erkorene Gottes sind (4), an denen das Wort in seiner Kraft sich erwiesen (5), so daß sie durch die Art, wie sie es aufnahmen, ein Vorbild für die übrigen Christen geworden sind (6—10). Gleichem Zweck dient die Erinnerung des Apostels an die Leiden, welche die Verkündigung des Ev. ihm und seinen Gefährten in Philippi und Thessalonich eingetragen (2, 1. 2); Leiden, die sie es sich nicht hätten kosten lassen, wenn sie (wie sie vielleicht verdächtigt wurden) in unlauterer, selbstsüchtiger Absicht gekommen wären; sowie der Hinweis auf die gleiche Leidenslage der Christengemeinden in Judäa, die, ebenso wie die Leser, von ihren eigenen Volksgenossen um des Glaubens willen verfolgt würden (v. 3—17). Endlich rechtfertigt er sich gegen den Vorwurf oder Schein, als habe er sie in ihrer Not vergessen. Sei er auch selbst verhindert worden zu kommen, so habe er ihnen doch, um sie zu stärken, den Timotheus geschickt, durch dessen gute Nachrichten von ihnen er selbst erfreut und gestärkt worden sei (2, 13—3, 10). Voll Sehnsucht sie zu sehen, bete er nun, bis ihm der Wunsch erfüllt werde, zu ihnen zu kommen, daß Gott sie stärken und bewahren wolle, bis zur Wiederkunft des HErrn (11—13). Um dies Ziel aber zu erreichen, ist nötig

II. **Die Bewahrung der Gemeinde vor dem Wesen der Welt** c. 4, 1—12.

Mit Berufung auf sein mündliches Wort warnt Paulus die Leser vor der Zuchtlosigkeit in geschlechtlichen Dingen, welche sie in der üppigen heidnischen Stadt rings umgibt, sowie vor der Selbstsucht in Handel und Wandel, die in der Handelsstadt gäng und gäbe ist, Sünden, die Gottes Rache herausfordern (3—8). Im Gegensatz zu solchem Wesen sollen sie immer wachsen in der Bruderliebe und sich angelegen sein lassen, still zu arbeiten, damit sie der Heiden nicht bedürfen (9—12).

Diese Warnung vor frommem Müßiggang hing aber wohl zusammen mit schwärmerischen Hoffnungen auf die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft des HErrn. Deshalb folgt nun

III. **Die Belehrung über die Wiederkunft des HErrn** c. 4, 13—5, 11.

Der Apostel belehrt die Gemeinde, daß die vor der Offenbarung des HErrn in seiner Herrlichkeit Entschlafenen dadurch nicht in Nachteil versetzt sind gegen die, welche sie noch in diesem Leibe erleben. Denn bei der Wiederkunft des HErrn werden sie zuerst auferweckt und ihm samt den noch Lebenden entgegengerückt (4, 13—18). Was aber die Zeit der Wiederkunft anlangt, so kommt der HErr zwar plötzlich und es läßt sich also die Zeit nicht bestimmen, aber unversehens kommt er nur für die sicheren Kinder der Welt, nicht aber für die Christen, die als Kinder des Lichts allzeit wachen und der Zukunft des HErrn in heiliger Bereitschaft sich allezeit versehen (5, 1—11).

Zum **Schluß** ermahnt der Apostel seine Leser zu rechtem Verhalten gegen die Vorsteher (5, 12—13) und unter einander (13—18), sonderlich zu richtiger Schätzung der Prophetie (19—21), und schließt erst mit Gebet für ihre Bewahrung und Vollendung (22—24), dann mit der Aufforderung zur Fürbitte für ihn und seine Gefährten, und endlich mit Gruß (25—28).

II.

Der erste Brief des Apostels scheint die beabsichtigte Wirkung nicht in dem gewünschten Maß hervorgebracht zu haben. Unter dem andauernden Druck der Verfolgung, der die Gemüter für schwärmerische Irrlehren um so empfänglicher machen mußte, hatte sich die Ungeduld in der Erwartung der Wiederkunft Christi bis zu dem Irrtum gesteigert, als ob diese ganz nahe bevorstehe (2, 1 ff.), und dem frommen Müßiggang schien es nun vollends nicht mehr am Ort, sich mit solch zeitlichen und irdischen Dingen, wie der gewöhnliche Beruf sie mit sich bringe, zu beschäftigen (3, 6 ff.). Dies bewog den Apostel, dem ersten Brief noch von Korinth aus und wohl im selben Jahre (53) oder im folgenden (54) einen zweiten folgen zu lassen, der eben wesentlich dies Doppelte bezweckt: 1) eine Belehrung über die Wiederkunft des HErrn oder besser eine Erinnerung zu

geben an das, was Paulus auf Grund der danielischen Weissagungen darüber mündlich gelehrt, und 2) vor dem frommen Müßiggang zu warnen.

Dieser Brief ist der erste reine Lehrbrief des Paulus; er ist für die Lehre von den letzten Dingen von großer Bedeutung, indem er die danielische Weissagung vom Ende entfaltet, sodann aber dient er in ethischer Beziehung dazu, das rechte Verhältnis des Christen zu den zeitlichen Dingen, sonderlich zu dem irdischen Lebensberuf zu lehren.

Inhaltsübersicht.

Gruß c. 1, 1. 2.

I. Einleitung c. 1, 3–12.

Der Apostel drückt seine Freude aus über den Stand der Gemeinde in Thessalonich, besonders aber über die Ausdauer in den Bedrängnissen, die ihnen widerfahren, und tröstet sie für diese mit der bei der Wiederkunft des HErrn zu erwartenden Vergeltung (1, 3–12).

II. Belehrung von der Wiederkunft des HErrn c. 2, 1–12.

Nach einer ernsten Warnung, sich in keiner Weise täuschen zu lassen, wenn man unter dem Vorgeben, ein Prophet oder Paulus habe es gesagt oder geschrieben, behauptet, der Tag der Erscheinung Christi sei schon da (2, 1—2), belehrt der Apostel die Gemeinde, daß derselben erst der große Abfall und das Auftreten des Menschen der Sünde (des Antichristus) voraufgehen müsse (v. 3—5, vgl. Dan. 11, 36). Das was diese Entwickelung der Dinge noch aufhält, bezeichnet der Apostel teils sachlich (v. 6), teils persönlich (v. 7), unter ersterem wohl die sittlichen Mächte des Volkslebens, die gottgesetzten Autoritäten und göttlichen Ordnungen innerhalb der natürlichen Menschenwelt (Ehe, Familie, die Rechtsordnung des Staates ꝛc.), unter letzterem eine persönliche (geistige?) Macht (den guten Engel des Völkertums?) verstehend. Das jetzt schon in der Welt wirksame Geheimnis der Bosheit wird seine persönliche Zusammenfassung und Vollendung in dem „Boshaftigen" (dem Antichrist) erreichen, dessen vorübergehendem Triumph jedoch der HErr durch seine Wiederkunft ein Ende machen wird, wobei dann auch das Gericht über die ungläubige Welt ergeht (v. 3—12). Desto inniger – gegenüber dem der ungläubigen Welt bevorstehenden Geschick — ist der Dank des Apostels für die Berufung der Gemeinde, desto dringlicher seine Mahnung, an der Wahrheit festzuhalten und sein Gebet für sie um Stärkung und Bewahrung (2, 13—3, 5). Es folgt

III. Warnung vor dem frommen Müßiggang c. 3, 6—16.

Die Gemeinde soll in der Nachfolge des apostolischen Beispiels und Gebotes das Wesen derer meiden, welche nicht eigenes, sondern fremdes Brot essen wollen (3, 6–12), und diejenigen, welche dem apostolischen Befehl nicht ge-

horchen, in brüderliche Zucht nehmen, damit sie zur Umkehr sich bewegen lassen (13—16).

Schluß. Der Apostel schreibt den Gruß mit eigener Hand, damit die Gemeinde an dem eigenhändigen Gruße, den er in jedem Briefe beifügt, seine echten Briefe von untergeschobenen (vgl. 2, 2) unterscheiden könne (3, 17. 18).

§ 79.

Der Brief an die Galater.

Nach Galatien, einer Landschaft Kleinasiens zu beiden Seiten des Halys — so benannt von den Galliern (Kelten), die (um 250 v. Chr.) eingewandert, a. 180 v. Chr. von den Römern unterworfen und deren Land mit Inbegriff der von Antonius dem galatischen König Amyntas geschenkten Landschaft Lykaonien a. 26 n. Chr. zur römischen Provinz gemacht worden sind —, war Paulus schon auf seiner zweiten apostolischen Reise (Akt. 16, 6) gekommen und hatte dort unter schweren körperlichen Leiden christliche Gemeinden gestiftet (Gal. 1, 6; 4, 13; 1 Kor. 16, 1), die vornehmlich aus Heiden bestanden, wiewohl es in Galatien nicht an Juden fehlte. Die Namen dieser Gemeinden sind uns nicht genannt, was sich vielleicht daraus erklärt, daß die galatische Landschaft keinen Hauptort hatte, dessen Gemeinde einen ähnlichen Mittelpunkt für die galatische Christenheit hätte abgeben können, wie Korinth für die achaiische, Ephesus für die kleinasiatische Christenheit. Auf seiner dritten Reise (Akt. 18, 23) stärkte sie der Apostel. Er fand bei diesem Besuch noch keinen Grund zur Klage. Aber fast unmittelbar nach seinem Besuch, als er eben seine Wirksamkeit in Ephesus begonnen hatte, mußte er zu seinem tiefen Schmerze hören, daß pharisäisch gesinnte Judenchristen in die galatischen Gemeinden eingedrungen seien, die sein apostolisches Ansehen gegenüber dem der eigentlichen „Säulenapostel" (insonderheit des Petrus) 2, 9 herabzusetzen und die Gemeinden an seinem Evangelium irre zu machen suchten. Er hatte gelehrt, daß zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott nichts anderes nötig sei, als der Glaube an die Gnade Gottes in Christo, jene aber redeten der Gemeinde ein, ohne Annahme des Gesetzes und der Beschneidung könne man nicht selig werden. Die Mehrzahl wollte sich schon bethören lassen und die Beschneidung annehmen. Dieser drohenden Gefahr vorzubeugen, schrieb Paulus von Ephesus aus (wo er während der

Zeit vom Jahre 55—58 sich aufhielt) mit eigener Hand diesen Brief (Ende 55 oder Anfang 56), in welchem er in heiligem Eifer einerseits sein apostolisches Ansehen und die Richtigkeit seiner Lehre wahrte, anderseits aber wohl mit Rücksicht auf hervorgetretene anderweitige Übelstände in der Gemeinde (ungeistliches und unbrüderliches Verhalten einzelner Glieder) (5, 15; 6, 1 ff.) falsche Folgerungen aus s. Lehre von der christlichen Freiheit abwehrte und aufzeigte, wie der geistlich Freie Fleischeswerke nicht thue (5, 16 ff.), dagegen Christi Gesetz, nämlich das Gesetz der Liebe, erfülle (6, 1 ff.). Dieser Brief ist somit ein rechter Lehrbrief. Kern und Stern desselben ist einerseits die Lehre von der Freiheit des Christen vom Gesetze und von der Rechtfertigung allein aus Glauben, anderseits von der wahren Gesetzeserfüllung aus dem Geiste. Dies beides ist in diesem Brief wie in keinem andern nach allen Seiten erwiesen und durchgeführt. Der Lehrgehalt ist somit wesentlich derselbe wie der des Römerbriefes; nur daß in letzterem mehr der ruhige Fluß zusammenhängender Gedankenentwickelung herrscht, während im Galaterbrief die Erörterung in Form eines lebhaften Gesprächs mit den Lesern verläuft und das Gemüt des Apostels, für den die Frucht seiner ganzen galatischen Missionsthätigkeit auf dem Spiele stand, in stärkere Mitleidenschaft gezogen erscheint.

Der Inhalt des Briefes im einzelnen ist folgender:

Eingang 1, 1—5. Er enthält (v. 1 und 4) den ganzen Brief im kleinen.

I. **Der apostolische Beruf des Paulus und die Göttlichkeit seiner Lehre c. 1, 6—2, 14.**

Nachdem der Apostel seinen Lesern (v. 6—10) die ganze Schärfe des Gegensatzes zwischen ihm und den Irrlehrern fühlbar gemacht hat, deren Lehre er eine Verkehrung des Ev. nennt, um deretwillen er sie mit dem Anathema belegt, wahrt er zunächst seine volle apostolische Autorität (c. 1, 11—2, 14) durch Hinweis auf die Unmittelbarkeit seiner Bekehrung, Berufung und Erleuchtung und seine daraus folgende apostolische Selbständigkeit. Er erinnert an drei Thatsachen seiner Lebensgeschichte, 1) daran, daß er durch den HErrn selbst bekehrt und zum Apostel berufen worden sei, in völliger Unabhängigkeit von der jerusalemischen Muttergemeinde und ihren Aposteln (13—24), 2) daß die andern Apostel in Jerusalem seinen selbständigen apostolischen Beruf an den Heiden feierlich anerkannt haben (2, 1—10), ja, 3) daß er das Haupt der Apostel Israels, den Petrus, strafen durfte, weil er in Antiochien die Heidenchristen, die er durch Pflege der Tischgemeinschaft erst als Brüder anerkannt

hernach verleugnet hatte (2, 11—14).*) Aus alledem folgt ja der selbständige und unmittelbar göttliche Beruf des Paulus neben dem der übrigen Apostel.

II. **Der Beweis für die Richtigkeit der Lehre des Paulus 2, 15—5, 12.**

Das Verständnis von 2, 15—21 hängt davon ab, ob man in diesem Abschnitt eine Fortsetzung des dem Petrus von Paulus gemachten Vorhalts sieht, oder nicht. So viel ist klar, daß Paulus auf Grund seiner und aller Judenchristen Erfahrung — von der Gerechtigkeit allein aus Glauben — es als ungereimt bezeichnet, von den an JEsum gläubig gewordenen Heidenchristen noch Erfüllung des Gesetzes zu verlangen, während doch durch den Tod Christi das Verhältnis des Christen zum Gesetz gelöst ist. Von c. 3 an beweist der Apostel den Galatern die Thorheit ihrer Rückkehr unter das Gesetz

1) aus ihrer eigenen Erfahrung, welche ihnen sagt, daß sie den Geist des neuen Lebens empfangen und seine sichtbaren, wunderbaren Erweisungen gesehen haben, infolge des Glaubens, nicht aber auf Grund gesetzlichen Thuns (3, 2—5); 2) aus der h. Schrift und Geschichte. Der Anfang einer Gemeinde Gottes auf Erden stammt von dem Glaubensgehorsam ihres Ahnherrn (3, 6—7), und die demselben gewordene göttliche Zusage dehnt die Verheißung des Heils („des Segens Abrahams") auch auf die Völkerwelt aus, ohne daß es zur Erlangung desselben etwas anderes bedarf, als den Glauben (3, 8—9). Dagegen das Gesetz wirkt Fluch (weil niemand es vollkommen halten kann); ein Fluch, von dem uns Christus erlöst hat, indem er in seiner Person an unserer Statt ihn büßte (3, 10—14). Im Anschluß hieran kommt der Apostel auf die Stellung und Bedeutung des Gesetzes in der Heilsgeschichte (und Heilsordnung) zu sprechen. Das Gesetz ist nicht eine nachträglich an die Verheißung angehängte Bedingung (eine einschränkende Testamentsklausel); als solche käme es, 430 Jahre nach der Verheißung, zu spät und würde dieselbe überdies geradezu umstoßen (15—18); seine Bedeutung ist nur eine zeitweilige, für die Gnadenoffenbarung vorbereitende gewesen: durch Weckung und Schärfung des Sündenbewußtseins zu erziehen für Christum, den Glauben und die Gotteskindschaft, in welcher die natürlichen Unterschiede (des Volkes, Standes und Geschlechts) als für das Verhältnis zu Gott belanglos aufgehoben sind (v. 19—29). Nun, nachdem diese Vorbereitungszeit zu Ende, sind die, die ehemals unter dem Gesetz waren, aus dessen Vormundschaft entlassen und zu selbständigen Gotteskindern

---

*) Zum Verständnis dieses viel mißverstandenen und mißbrauchten Abschnitts ist zu bedenken, 1) daß des Petrus Fehler kein Irrtum in der Lehre, sondern eine Schwachheit im Leben — Verleugnung besserer Einsicht aus falscher Rücksicht auf Menschen — war, 2) daß um der prinzipiellen Tragweite der Sache willen das scharfe Auftreten des Paulus in Antiochia, dem Mittelpunkt der Heidenchristenheit, notwendig war, 3) daß die Erzählung dieses Konflikts dem Apostel durch die Irrlehrer abgenötigt war, welche, um bei den Galatern leichter Eingang zu finden, sich offenbar auf Petrus beriefen und dessen (höheres) Ansehen gegen das des Paulus z. T. unter Verdrehung der angeführten Thatsachen aus seinem Leben auszuspielen versuchten.

gereift (4, 1—7), und die ehemals Heiden waren, sind durch Christum der Botmäßigkeit unter ihren Göttern entnommen; wie sollten diese durch Annahme des Zeremonial-Gesetzes zu einer ihrem früheren heidnischen Naturdienst in vielfacher Beziehung ähnlichen elementaren Stufe gottesdienstlichen Lebens zurückkehren (4, 8—11)?

Einen unerwartet herzlichen Ton schlägt der folgende Abschnitt an (4, 12—20), in welchem der Apostel den Galatern die Störung ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm vorhält, welche damit eingetreten sei, daß sie jenen nur von Parteieifer getriebenen jüdischen Eindringlingen bei sich Raum gegeben haben. Nach diesem Appell an das Gemüt seiner Leser wird die Rede des Apostels wieder lehrhaft. Aus der typischen Anfangsgeschichte Israels, an dem Verhältnis Ismaels und Isaaks, von denen der eine, der Sohn der Magd, natürlicherweise, der andere, der Sohn der Freien, kraft Glaubens an die Verheißung erzeugt ist, zeigt er ihnen den unversöhnlichen Gegensatz gesetzlichen und evangelischen Wesens, des fleischlichen Judentums und der Gemeinde der aus dem Geist geborenen Gotteskinder, die, obwohl hier verfolgt, doch die Erbin der Verheißung ist (4, 21—31). Nachdrücklichst macht der Apostel sie dann auf die Größe der Gefahr aufmerksam, in der sie bereits schweben: Beschneidung und Gesetz annehmen heißt Christum verlieren und aus der Gnade fallen — und schließt dann mit einem scharfen Wort über die sie verstörenden Irrlehrer den ganzen Abschnitt (5, 1—12). Der nun folgende Schlußteil des Briefes zieht

III. **die rechten sittlichen Folgerungen aus der Lehre des Paulus 5, 13—6, 10.**

Die Christen sind also frei vom Gesetz. Diese Freiheit aber sollen sie auch bewähren durch einen Wandel im Geist, indem sie den Geist in sich walten lassen und das Fleisch töten (5, 13—24), insonderheit christliche Liebe üben, die ebenso eine seelsorgerlich tragende als eine mitteilende und gebende ist (5, 25—6, 10). Zum Schluß dieses von ihm eigenhändig (6, 11) geschriebenen Briefes deckt Paulus den tiefsten Grund des Gegensatzes zwischen ihm und seinen Widersachern auf. Diese wollen der Schmach des Kreuzes entfliehen und suchen (mit der Bekehrung der Galater) nur ihren eigenen Ruhm, während er nichts will als den Ruhm des Kreuzes und die Wundenmale JEsu (Spuren ausgestandener Bekenntnisleiden) an seinem Leibe trägt. Eine neue Kreatur (als die Wirkung des Glaubens) und nicht Beschneidung, sagt er nochmals zusammenfassend, ist das, was Gott gefällt. Wer darin mit ihm einig ist, dem wünscht er Friede, — wer aber nicht, der lasse ihm wenigstens Frieden (6, 11—18).

§ 80.

Die Briefe an die Korinther.

I.

1. Korinth, eine reiche und blühende griechische Handelsstadt, in der Mitte zwischen dem Morgen- und Abendland gelegen, zugleich ein Sitz aller Bildung, sonderlich der Weltweisheit und Beredsamkeit, aber freilich auch aller Laster, sonderlich der Unzucht und des Be-

trugs, — diese Stadt hatte in ihrer Mitte eine bedeutende, von Paulus gestiftete, christliche Gemeinde. Denn, nachdem Paulus in Athen von seiner in die Bedürfnisse heidnisch-griechischer Bildung so tief eingehenden Predigt fast keinen Erfolg gesehen hatte, gelang es ihm in Korinth, durch eine überaus einfältige und schlichte Verkündigung des Gekreuzigten (1 Kor. 2, 1—5) eine große Gemeinde zu sammeln, die vornehmlich aus Heiden bestand, welche meist den geringeren Ständen angehörten (1 Kor. 1, 26 ff.). Er verließ Korinth nach 1½jährigem Aufenthalt, a. 54 (vgl. Akt. 18, 1—17). Das ihm so innig befreundete Ehepaar Aquila und Priscilla folgte ihm nach Ephesus und blieb an diesem Orte, während er nach kurzem Aufenthalt daselbst nach Jerusalem eilte. In dieser Zwischenzeit, bis Paulus zu längerer Wirksamkeit von Jerusalem, resp. Antiochien nach Ephesus zurückkehrte, lernte Aquila und Priscilla den Apollos (Apollonius) kennen. Dieser gelehrte und beredte Alexandriner war bisher ein Johannesjünger gewesen; das fromme Ehepaar lehrte ihn den HErrn JEsum kennen, und nachdem er in der Erkenntnis desselben genugsam gefördert war, ging er nach Korinth, um das Werk des Paulus als Lehrer des Evangeliums dortselbst fortzusetzen (Akt. 18, 24—38; 19, 1; 1 Kor. 3, 6). Dies sollte aber für die Gemeinde verhängnisvoll werden. Die natürliche Vorliebe für den glänzenden Vortrag des scharfsinnigen Schriftforschers Apollos bewirkte, daß dieser in den Augen vieler über Paulus stieg, während wieder andere im Gegensatz zu jenem für den Paulus Partei ergriffen. Als nun vollends einige judenchristliche Lehrer kamen und der Gemeinde einredeten, Petrus sei der rechte Apostel und Paulus hätte sich nur unter die Apostel eingedrängt, so entstand eine dritte Partei, die nach Petrus sich nannte. Im Gegensatz zu dieser letztgenannten verfiel die Partei des Apollos und des Paulus, namentlich hinsichtlich des Genusses von Götzenopferfleisch, in eine falsche Freiheit, die auch zu einer laxen Beurteilung sittlicher, namentlicher geschlechtlicher Verirrungen führte. Eine vierte Partei wollte, über den Parteien stehend, das wahre von menschlicher Überlieferung und Autorität unabhängige Christentum Christi haben. — Unter solchem Parteitreiben, wo die Leidenschaften vollen Spielraum hatten, vergaß man das Eine, was not thut. Die Zucht verfiel,

Unordnung aller Art riß ein; an die Stelle des einfältigen Evangeliums aber trat ein freies, über die geschichtlichen Thatsachen sich wegsetzendes, sog. rein innerliches, geistiges Christentum (1 Kor. 15). Das alte natürliche griechische Wesen drohte das Christentum der Gemeinde zu verfälschen, ja zu vernichten.

2. Von alledem hörte Paulus, nachdem er mehrere Jahre lang in Ephesus gewirkt, durch Korinther, die zu ihm kamen (1 Kor. 16, 17), besonders durch Angehörige der Chloë in Korinth (1 Kor. 1, 11), aber auch durch ein Schreiben von der Gemeinde selbst. In diesem entschuldigten sie sich teils über Vorwürfe, die ihnen Paulus gemacht, — Paulus scheint nämlich schon vor unserm ersten Brief einen an die Korinther geschrieben zu haben, in dem er ihnen befiehlt, gegen Unzüchtige strenge zu sein (vgl. 1 Kor. 5, 9), — teils stellten sie mancherlei Fragen über Ehe, Geistesgaben, Teilnahme an Götzenopfermahlen u. a. Jene Nachrichten nun und diese Anfragen zusammen gaben dem Paulus Veranlassung, von Ephesus gegen das Ende seines dortigen Aufenthalts im Jahre 57 oder 58 diesen ersten Brief an die Korinther zu schreiben. Voll seelsorgerlicher Liebe, aber auch in heiligem apostolischen Ernste eifert er in demselben gegen ihr Parteiwesen, indem er zeigt, was für sie die Hauptsache sein sollte, und worauf sie bei der Predigt und dem ganzen Thun der Lehrer vor allem achten müßten (c. 1—4); dann straft er ihr zuchtloses und unbrüderliches Wesen (c. 5. 6), beantwortet ferner die Ehefrage (c. 7), sowie die Frage nach dem falschen und rechten Gebrauch der christlichen Freiheit (c. 8—10), verweist ihnen die bei den gottesdienstlichen Versammlungen eingerissenen Mißbräuche (c. 11), belehrt sie über den Wert und Gebrauch der Gaben des Geistes (c. 12—14), über die Auferstehung des Leibes (c. 15), und schließt mit der Ermahnung zur Sammlung und mit persönlichen Mitteilungen (c. 16). Der Zweck dieses Briefes ist ein vorwiegend praktischer. Wiewohl die Ausführungen von der Auferstehung des Leibes von unschätzbarem Werte sind, so liegt doch ganz unleugbar die Bedeutung des Briefes nicht in diesen lehrhaften Ausführungen, sondern in dem Verfahren des Apostels und seinen Anweisungen gegenüber Zuständen, in welchen sich das Werden einer christlichen Gemeinde unter dem Kampfe zwischen dem alten

natürlichen und dem neuen geistlichen Wesen spiegelt. Das seelsorgerliche Verhalten des Apostels und seine Anforderungen an die Gemeinde zeigen uns ebenso das rechte Dulden und Tragen, wie das rechte Handeln in solchen Verhältnissen. Beides ist der Kirche zum Vorbild gegeben, damit sie unter den auflösenden Einflüssen, die der heidnische Geist noch fort und fort in der Gemeinde übt, nicht verzage, anderseits aber auch wisse, wie sie zu überwinden seien.

3. Inhaltsübersicht.

Der Eingang des Briefes (1, 1—9) enthält den Dank des Apostels für den gottgeschenkten Reichtum der Gemeinde an Erkenntnis und geistlicher Gabe.

I. **Von den Spaltungen c. 1, 10—4, 21.**

Der Apostel straft 1, 10—16 das Parteitreiben in der Gemeinde als die Frucht des in ihr herrschenden Gaben- und Personenkultus. Gegenüber dieser falschen Wertschätzung natürlicher Begabung zeigt der Apostel, daß Kern und Stern aller evangelischen Predigt das Wort vom Kreuze sei, das keiner Zuthat menschlicher Kunst und Wissenschaft bedürfe, um seine Wirkung zu erreichen (1, 17—25). Erscheint die Wahl eines solchen Mittels der weisheitsstolzen Welt als Thorheit, so hat es eben Gott gefallen, durch die Thorheit*) der Predigt die Weisheit der Welt zu schanden zu machen — eine Wahrheit, welche den Korinthern ein Blick auf die Zusammensetzung und den Personalbestand ihrer Gemeinde bestätigt (v. 26—31), und dem entsprechend auch das Auftreten des Apostels in Korinth war, indem er dort das Evangelium von Christo auf das einfältigste vortrug (2, 1—5). Freilich ist das Christentum auch Weisheit — wenn auch nicht im Sinn der Welt und ihrer Geistesgrößen — aber nur für die gereiften Christen, die wahrhaft Geistlichen (2, 6—16). Aber eben an dieser inneren Voraussetzung geistlicher Erkenntnis fehlt es noch den Korinthern, wie sie selbst beweisen durch ihre Parteinahme für Personen, die doch nur Diener des HErrn sind. Von sich und Apollos unterscheidet nun aber der Apostel solche Nachfolger in seiner Arbeit an der korinthischen Gemeinde, die, ob auch auf richtigem Grunde, doch ungeschickt (mit untüchtigem Gemeindematerial?) weiter bauen (v. 10—16) und solche, die gar durch eigene, weltliche Weisheit die Gemeinde Gottes verderben (v. 16—20), um daran die Ermahnung zu knüpfen, daß die Gemeinde alle rechtschaffenen Lehrer als Gaben Gottes schätzen und brauchen, aber auch dessen eingedenk sein solle, daß sie keinem derselben, sondern allein Gott zu eigen sei (21—23). Die Lehrer soll sie für Christi Diener, Haushalter Gottes, halten, von denen bloß Treue gefordert

---

*) Thorheit heißt die Lehre des Christentums abgesehen von ihrem der Denkweise des natürlichen Menschen widerstrebenden Inhalt — auch insofern, als sie nicht das Ergebnis menschlicher Geistesarbeit, philosophischer Spekulation, sondern Offenbarung, geschichtliche Kunde von Thatsachen ist, deren Mittelpunkt das Kreuz Christi ist, die es nur gilt gläubig anzunehmen.

wird — nicht glänzende Gabe —, sie auch nicht richten, denn das kommt Gott zu (4, 1—5)! Aber in dieser Parteinahme für oder wider den einen und den andern Lehrer offenbart sich nur ein tieferer Schade der Gemeinde: eine satte Selbstüberhebung im Zusammenhang mit einer Weltförmigkeit ihres Christentums, kraft welcher es sich freilich mit der Welt wohl verträgt, zu welcher aber die niedrige und leidensvolle Gestalt des apostolischen Lebens einen für sie beschämenden Gegensatz bildet (v. 6—13). Nach dieser scharfen Rüge lenkt der Apostel wieder in den Ton väterlicher Ermahnung ein, seine baldige Ankunft in Korinth in Aussicht stellend (v. 14—21). Bei diesem Gedanken treten ihm aber

II. **Die schweren sittlichen Schäden der Gemeinde (c. 5. 6.)** entgegen, die ihn zu erneuter Rüge veranlassen.

1. Die Gemeinde, die von solchem Weisheitsdünkel geplagt wird, hat zum Rühmen so gar nicht Ursache; ihr Ruf ist nicht gut, denn so duldsam ist sie gegen die Sünde, daß sie einen Blutschänder in ihrer Mitte erträgt, so daß Paulus, der Abwesende, ihn dem Satan übergeben muß (5, 1—5). Als Ostergemeinde solle sie auch in österlicher Reinheit sich erzeigen und das alte Unwesen durch Zuchtübung ausfegen (6—8), nicht das in der Welt, wie sie ihn in seinem ersten Brief haben verstehen wollen, sondern das in der eigenen Mitte (9—13).

2. Ein weiterer Übelstand sind die Streithändel in Sachen des Mein und Dein unter Gemeindegliedern, die dieselben, anstatt sie unter sich auszumachen, oder am besten ganz aufzuheben, vor die heidnischen Gerichte bringen (6, 1—7). Man sündigt auch durch Übervorteilung; die solches thun, mögen wissen, daß sie dadurch des Reiches Gottes verlustig gehen (8—11).

III. **Die Antwort auf die Fragen von wegen der christlichen Freiheit c. 6, 12— c. 10.**

Nachdem der Apostel c. 6, 12—20 gezeigt, warum willkürliche Befriedigung des geschlechtlichen Triebes nicht zu dem christlich Erlaubten zähle, kommt er zu sprechen 1) auf das eheliche und ehelose Leben c. 7, worüber ihm die Gemeinde eine Anzahl Fragen vorgelegt hatte. Der Apostel empfiehlt in seiner Antwort allerdings die Ehelosigkeit, aber nur unter Voraussetzung der dazu nötigen Gnadengabe — im andern Fall ist Eintritt in die Ehe und eheliches Leben sittliche Pflicht (1—9). Eine einmal bestehende Ehe soll nicht gelöst werden, auch nicht wenn sie — durch den Übertritt eines der beiden ursprünglich heidnischen Gatten zum Christentum — eine gemischte wird. Falls aber der heidnische Teil die Ehe mit dem christlichen Teil nicht fortsetzen will, so mag der christliche ihn ziehen lassen; er soll nicht meinen, aus Sorge für das Seelenheil des heidnischen Teils die Fortsetzung der Ehe mit demselben um jeden Preis erzwingen zu müssen (10—16). Im allgemeinen hebt das Christentum weder die Ehe, noch irgend ein anderes natürlich menschliches Verhältnis auf, sofern es einmal besteht (17—24). — Was nun insonderheit Unverheiratete anlangt, so sollen sie die Ehe nicht suchen, denn die (damalige) bedrängte Lage der Christenheit macht den Christenstand für Eheleute schwerer als für Ledige.

Aus demselben Grunde sollen auch Eheleute, inmitten des ehelichen Verhältnisses sich die innere Freiheit, die Unabhängigkeit der Seele bewahren (25—31). Ein anderer Vorzug des ehelosen Standes liegt darin, daß — bei gleicher Hingabe an den Herrn — der Ledige doch ungeteilter als der Verehelichte dem Herrn und der Sache seines Reiches zu dienen im stande ist. Doch will der Apostel mit dem Gesagten niemandes Freiheit beschränken (32—35), auch nicht in den zwei besonderen v. 36—38 und 39—40 besprochenen Fällen.

2. In betreff der Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten (c. 8 bis 10) entscheidet nicht bloß die richtige Erkenntnis, welche dem Christen sagt, daß Götter nicht existieren außer dem einen Gott, sondern auch und vor allem die Liebe, welche Rücksicht nimmt auf das Gewissen der Schwachen, die noch in der Vorstellung befangen sind, als sei in gewissem Sinn der Götze etwas Reales, und die daher nicht durch den Vorgang der Freieren zu einem Thun verleitet werden dürften, das ihnen Sünde sei c. 8. Das richtige Verhalten hinsichtlich des Gebrauchs der christlichen Freiheit zeigt des Apostels Beispiel: er hätte Macht, ein Weib mit sich zu führen und durch diejenigen, welche er geistlich versorgt, sich leiblich versorgen zu lassen; aber er thut nicht das, was er kann, sondern das, was zur Förderung für jene gereicht, welchen er zu dienen sich bemüht (9, 1—23). Übrigens hat die Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten als heidnischen Lustbarkeiten, doch ihre Gefahr, vor der man sich auch um des eigenen Seelenheils willen (9, 24—27) zu hüten hat, wie das Beispiel des Israels des Wüstenzuges zeigt — nämlich die Gefahr, in heidnisches Thun und Treiben mit hineingezogen zu werden. Dazu kommt, daß Götzenopfermahlzeiten wegen ihres nicht bloß geselligen, sondern gottesdienstlichen Charakters in Beziehung mit den Dämonen setzen, so daß eine Beteiligung des Christen an ihnen unthunlich erscheint. Damit sind die Grundlagen für die Verbescheidung der beiden kasuellen Fragen v. 25, 26 und 27, 28 (wo es sich um private Einladungen handelt) gegeben (23—33).

Es folgen Belehrungen und Zurechtweisungen über

IV. **Gute Ordnung des christlichen Gemeindelebens.**

1. Die verheirateten Frauen sollen v. 11—14 in den Versammlungen den (nach damaliger Volkssitte bräuchlichen) Schleier als Zeichen ihrer Untergebenheit unter ihre Männer tragen.*)

2. Das parteiische, unbrüderliche Wesen, das in der Gemeinde herrscht, und sich auch bei der Feier des hl. Abendmahls zeigt, welches überhaupt nicht in einer dem Ernst seiner Stiftung und seiner Bedeutung als Gedächtnis des Todes Jesu entsprechenden Weise begangen wird, ist abzuthun.

---

*) Der Apostel will hiermit wohl überhaupt alle weiblichen Emanzipationsgelüste bekämpfen, welche im Namen des Christentums, auf Grund der Gleichheit aller Christen vor Gott, den durch die Schöpfungsordnung gesetzten Unterschied der Geschlechter und die Unterordnung des Weibes unter den Mann aufheben wollen.

3. Auch bezüglich der richtigen Würdigung (gottesdienstlichen Verwertung) der wunderbaren Geistesgaben bedarf die Gemeinde der Weisung und Zurechtweisung. Grundleglich geht der Apostel davon aus, daß die Mannigfaltigkeit derselben die Einheit und Eintracht der Gemeinde nicht störe noch stören dürfe. Denn wie der Organismus des Leibes sehr mannigfaltiger Glieder bedarf zu seiner Existenz (12—21), und zwar vornehmer und geringer, welche letztere von den ersten nicht verachtet, sondern am meisten gepflegt und geschützt werden (22—25) und welche allesamt mit einander fühlen (26—27), so sind auch in der Kirche Gaben und Ämter verschiedener Art und Würde, aber sie sollen einander anerkennen (28—30).

Es ist somit recht, nach Gaben zu streben (12, 31), aber größer als alle Gaben, die ohne sie keinen Wert haben (13, 1—3), ist die demütige, selbstverleugnende, hingebende **Liebe** (4—7), die, im Gegensatz zu der nur zeitlichen Dauer der Begabungen, ein unvergängliches Gut ist, größer selbst als Glaube und Hoffnung (8—13).

Das von der Gemeinde so überschätzte wunderbare Zungenreden*) will der Apostel eingeschränkt, ja aus dem Gottesdienst in dem Fall verbannt haben, wenn das Gesprochene nicht hinterher in gemeinmenschliche Sprache gefaßt und so für die Erbauung der Gemeinde fruchtbar gemacht werden kann (14, 1—25). Dagegen die Gabe der Weissagung soll gepflegt werden. Mit einer Mahnung zur Zucht und Ordnung des gottesdienstlichen Lebens und einem Verbot des öffentlichen Redens der Frauen in den Versammlungen schließen diese Weisungen (26—40).

V. **Von der Auferstehung des Leibes** c. 15.

Nicht die Auferstehung JEsu, aber die der Toten wurde von etlichen in Korinth geleugnet, vielleicht ohne daß sie sich der Konsequenzen, welche die Leugnung dieses Artikels der Christenhoffnung für die Thatsache der Auferstehung JEsu hat, bewußt wurden. Beides aber steht in unzertrennlichem Zusammenhang. Daher sehen wir den Apostel zuerst die **Thatsächlichkeit** der Auferstehung JEsu auf Grund äußerer Zeugnisse feststellen (c. 15, 1—11), sodann die **Bedeutung** dieser Thatsache für die Predigt des Apostels und den Glauben der Gemeinde (welcher ohne dieselbe nichtig und leer wäre) darthun (12—19), ferner den **inneren Zusammenhang** aufzeigen, in welchem die Totenerweckung mit der Auferstehung Christi als des **zweiten Adams** steht (20—28) und endlich auf die bedenklichen sittlichen Folgen hinweisen, die aus dem Wegfall dieser Christenhoffnung sich ergäben, indem dann christliche Selbst- und Weltverleugnung keinen Sinn hätte und materieller Genuß das einzig Vernünftige wäre (28—34). Also das „Daß" der Auferstehung ist gewiß. — Erst nun kommt der Apostel auf das **Wie?** der Auferstehung und die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes

*) Unter dem Zungenreden haben wir uns einen wunderbar gehobenen, der Verzückung ähnlichen Seelenzustand zu denken, bei dem sich der vom Geist Ergriffene eine eigene Sprache zum Ausdruck seiner Gedanken und Gefühle schuf.

zu sprechen. Der letztere ist, wie das Gleichnis vom Samenkorn zeigt, wesentlich derselbe mit dem Erdenleibe, von ihm aber anderseits so verschieden, wie es seine Ähnlichkeit mit dem verklärten Leibe Christi, des zweiten Adams, mit sich bringt (35—50). Auch diejenigen, die die Wiederkunft des HErrn in diesem Leibe erleben, werden verwandelt werden, damit sie den Todesleib aus- und den des ewigen Lebens anziehen, womit der Tod überwunden ist für immer (51—57). Schluß aus dem Ganzen: Darum lebt und wirkt der Christ in Hoffnung auf ein ewiges Leben (58).

VI. **Schluß** c. 16.

Erinnerungen wegen der für die Muttergemeinde zu sammelnden Kollekte, Mitteilungen über seine Reisepläne, über die bevorstehende Ankunft des Timotheus und die erst für später vorbehaltene des Apollos, eine Empfehlung des Hauses Stephana, Grüße bilden den Schluß. In dem eigenhändigen Schlußwort des Apostels überrascht das Anathema (v. 22), wohl eine Verwarnung an seine judenchristlichen Widersacher in der Gemeinde.

II.

1. Paulus hatte, um Nachrichten über den Zustand der Korinthischen Gemeinde und besonders über die Wirkung des oben besprochenen Briefes zu erhalten, dem zweiten Briefe seinen Gehilfen Timotheus vorausgeschickt (1 Kor. 4, 17; 16, 10). Dieser aber scheint nur sehr kurze Zeit in Korinth geblieben und schon vor Ankunft des (2.) Briefes von dort wieder abgereist zu sein, denn bei Abfassung des zweiten Briefes war er schon wieder bei Paulus (2 Kor. 1, 1). Deshalb sandte der Apostel den Titus nach Korinth (2 Kor. 7, 13. 14), damit dieser über die Wirkung des apostolischen Sendschreibens Bericht erstatte. Dann verließ der Apostel selbst die Gemeinde in Ephesus. In Troas erwartete er die Rückkehr des Titus, aber vergeblich. Deshalb eilte er nach Makedonien, um so schnell als möglich mit Titus zusammenzutreffen. Hier fand er ihn denn. Er brachte Nachrichten und einen Brief, aus welchem der Apostel ersah, daß seine strengen Rügen auf die Gemeinde einen heilsamen Eindruck gemacht hatten und insonderheit, daß der Blutschänder, von dem im 1. Brief c. 5 die Rede war, aus ihrer Mitte ausgeschlossen worden war. Aber trotz dieses Beweises aufrichtiger Ergebenheit und willigen Gehorsams fehlte doch noch viel, daß der Ap. mit der Gemeinde hätte zufrieden sein können. Die im 1. Brief gerügten sittlichen Schäden: Zank und Streit, Laxheit in geschlechtlichen Dingen und im geselligen Verkehr mit den Heiden (vgl. II,

12 v. 20 f, II, 6, v. 14 ff.) dauerten noch fort und waren von der Gemeinde noch nicht mit dem erforderlichen Ernst und Nachdruck bekämpft worden. Endlich war es noch zu keiner entschiedenen Lossage der Gemeinde von den jüdischen Widersachern des Apostels gekommen, die fortfuhren, sein apostolisches Amt zu verkleinern und zu diesem Zweck ihn persönlich zu verdächtigen. Dazu kam noch die Lässigkeit, 'mit welcher in Korinth die von dem Apostel angeregte Sammlung für die Muttergemeinde in Jerusalem betrieben wurde. Das alles gibt ihm Anlaß, von Makedonien (Philippi?) aus, ehe er selbst nach Korinth kommt, noch einen Brief, nämlich unsern zweiten Korintherbrief zu schreiben (a. 58), damit er, wenn er kommt, die Anstöße beseitigt, das alte Verhältnis wieder hergestellt finde und in Liebe und Güte unter ihnen walten könne.

2. Was den Inhalt des Briefes anlangt, so ist die Gliederung desselben nicht so klar hervortretend wie in andern paulinischen Briefen. Scheinbar zwanglos reiht sich dem Apostel alles, was er der Gemeinde zu sagen wünscht, an dem Faden der Berichterstattung über seine Reiseerlebnisse an. Doch lassen sich zwei Hauptteile unterscheiden, die von einander in ihrer Haltung sehr verschieden sind. In c. 1—9 wird das rechte persönliche Verhältnis der Gemeinde zu dem Apostel wieder herzustellen gesucht; in diesem Teile fährt der Apostel sanft, denn er sucht ihr Herz zu gewinnen. In c. 10—13 dagegen hat er es zu thun mit solchen, die sein Amt angreifen und sein Werk untergraben. Wir lernen hier die Widersacher des Apostels, ihre Beweggründe und Ziele genauer kennen. Es waren nicht, wie jene Eindringlinge in den galatischen Gemeinden, Anhänger einer jüdisch gesetzlichen Richtung, die der Heidenchristenheit Gesetz und Beschneidung aufdrängen wollten; ihr Gegensatz galt nicht der Predigt, sondern der Person des Apostels, dessen apostolisches Ansehen sie zu gunsten des nach ihrer Meinung unvergleichlich höheren Apostelturms Petri herabzudrücken und an dessen Stelle sie auf Grund der von der Muttergemeinde mitgebrachten Empfehlungsbriefe sie sich selbst in das Vertrauen der Gemeinde einzuschleichen suchten. Gegen diese Wühler und Hetzer kämpft der Apostel hier mit scharfen Waffen; deshalb ist seine Rede im 2. Teile des Briefes gewaltig ernst und scharf. Der erste Teil ist schwerfällig und ver-

wickelt geschrieben. Es ist, als müßte sich der Apostel Gewalt anthun, um diesen ersten, ruhig gehaltenen, freundlichen Teil des Briefes zu schreiben, weil andere Gedanken und Stimmungen im Hintergrund seiner Seele ruhen. Mit 10, 1 aber bricht die verhaltene Stimmung hervor, und nun verläuft der andere Teil rasch und hastig und ist scharf geschnitten in Gang und Ausdruck.

3. Übrigens ist dieser Brief ausgezeichnet durch seine Lehre vom evangelischen Amte, das der Apostel in seiner Herrlichkeit gegenüber dem alttestamentlichen Amte preist, sowie durch die, erhabenstes apostolisches Amtsbewußtsein mit echt christlicher Demut vereinigende Art und Weise, wie der Apostel selber hier in so schwieriger Lage jenes Amtes in diesem „in allen Tonarten redenden" Briefe gewaltet hat.

Gruß 1, 1. 2.

I. Paulus sucht die Bußfertigen zum vollen Gehorsam und Vertrauen gegen ihn zurückzuführen c. 1—9.

Der Apostel dankt Gott für die Tröstung, die er ihn in seiner Trübsal erfahren ließ, durch die er in den Stand gesetzt wird, auch anderen ein Tröster zu werden (1, 3—7). Die letzte Trübsal in Kleinasien (ob der 2 Kor. 11, 25 erwähnte Schiffbruch?) brachte den Apostel dem Tode nahe, aber sie hat ihn gelehrt, sein Vertrauen ausschließlich auf Gott zu setzen und hat auch dazu gedient, die korinth. Gemeinde zu fürbittender Teilnahme zu erwecken. Auf solche Fürbitte der Gemeinde darf er rechnen, ist er sich ja doch lautersten Verhaltens gegen sie bewußt und darum auch zu der Erwartung berechtigt, daß die Abänderung seines ursprünglichen Reiseplans (Korinth zweimal, auf der Hinreise nach Makedonien und der Herreise von da, zu besuchen) kein Mißtrauen bei der Gemeinde gegen ihn wachrufe. Aus der Nichterfüllung der gegebenen Zusage falle übrigens kein Schein der Unzuverlässigkeit auf seine Predigt, aus welcher den Lesern ein widerspruchsloses göttliches Ja (eine Bejahung aller Gottesverheißungen in Christo) entgegengeklungen ist. Der wirkliche Grund, warum er nicht schon damals nach Korinth kam, war schonende Rücksicht auf die Gemeinde, freilich auch zugleich der Wunsch, von seinem diesmaligen Aufenthalt in Korinth Freude zu haben (1, 8—2,4). Von dem durch die Gemeinde gegen den Blutschänder eingeleiteten Verfahren und dessen Wirkung erklärt sich übrigens der Apostel vorläufig befriedigt und gewährt ihm Verzeihung (v. 5—11). Im Anschluß an den weiteren Verlauf seiner Reise, zugleich aber in der Absicht, die Gemeinde einen Blick in sein Herz thun zu lassen, erzählt er ihr von seiner Unruhe um sie, die ihn ohne Aufenthalt von Troas nach Makedonien trieb, nur um früher mit Titus zusammenzutreffen und von ihr zu hören (v. 12—13). Doch bei allem Wechsel seiner

äußeren Lage und inneren Stimmung bleibt ihm doch immer und überall Ursach zum Dank gegen Gott, der ihn an dem Triumphzug des Evangeliums beteiligt und sein Wort überall wirksam macht, sei es zum Leben oder Tod: eine scheidende Doppelwirkung, die das Wort überall hat, wo es, wie von dem Apostel, lauter und ohne Menschengefälligkeit verkündigt wird (14—17). Dieses Zeugnis — sagt der Apostel — werde seinen Gegnern vielleicht wie Selbstruhm klingen; jedenfalls aber bedürfe er nicht wie sie empfehlender Briefe: die Gemeinde ist sein Empfehlungsbrief, das lebendige Zeugnis, das Christus durch ihn und für ihn ausgestellt hat (3, 1—3). Dies bringt ihn auf den Preis der Herrlichkeit des N.Tlichen Amtes, die unvergleichlich größer ist als die des A.Tlichen Amtes. Denn Moses brachte als Mittler des Gesetzes den Buchstaben und damit die Verdammnis und den Tod, während durch den Dienst des N.Tl. Amtes der Geist und damit Leben und Gerechtigkeit gegeben wird, und die Herrlichkeit des A.Tlichen Amtes war eine erbleichende, die des N.Tlichen ist eine bleibende (4—11), ein Sachverhalt, welchen anzuerkennen selbstverschuldete Blindheit das Israel der Gegenwart hindert, während die Christenheit durch den Geist die Freiheit und eine Erkenntnis der Herrlichkeit Jesu besitzt, durch die sie selbst in Christi Bild verklärt wird (12—18). Der Natur des Christentums und des N.Tlichen Amtes entspricht auch das persönliche Auftreten des Apostels, der schlicht und recht das Wort predigt, unbesorgt um den Erfolg, der allerdings auch auf völkerweltlichem Gebiet durch Schuld der Menschen nur ein teilweiser ist (4, 1—6). Mit dieser Herrlichkeit des Amtes bildet freilich die natürliche Gebrechlichkeit seiner Träger und die leidensvolle Gestalt ihres äußeren Lebens einen schneidenden Gegensatz. Doch, wenn sich Jesu Sterben stetig an ihnen wiederholt, so ist doch auch das Leben des wieder Erstandenen an ihnen wirksam, und durch sie an denen, an welchen sie das Amt verwalten (4, 7—18). Angesichts des Verfalls seiner Leibeshütte tröstet sich der Apostel der für ihn bereitstehenden himmlischen Wohnung, und die dem im Fleische lebenden Menschen natürliche Scheu vor dem Tode überwindet er durch die Gewißheit, daß der Tod für ihn der Übergang zur völligen Gemeinschaft mit Christus ist. Daneben aber ist ihm der Blick auf das zukünftige Gericht ein ernster Antrieb zur Heiligung (5, 1—10). Was aber sein amtliches Wirken anlangt, so ist der innerste Beweggrund zu demselben: die Liebe zu Christo, die Grundvoraussetzung: die Erkenntnis von der für das Verhältnis zu Gott entscheidenden Bedeutung des Todes JEsu, und die wesentliche Aufgabe desselben: die Predigt von der geschehenen Versöhnung und die Aufforderung an die Welt, sich dieselbe anzueignen, während er die Gläubigen ermahnt, die empfangene Gnade an sich nicht vergeblich sein zu lassen (5, 11—6, 2). Wie er nun aber in Bezug auf sein persönliches Verhalten alles vermeidet, was einen Schatten auf sein Amt werfen könnte, so kann er auch von den Korinthern Gehorsam erwarten, wenn er sie zu einem ihrem Christenstand entsprechenden Wandel mahnt (6, 11—7, 1). Aber er will nicht wieder strafen; er spricht lieber seine Freude aus über das endlich erfolgte Zusammentreffen mit Titus und die günstigen

Nachrichten von der heilsamen Wirkung seines früheren Briefes, welche ihm der von seinem Aufenthalt in Korinth hochbefriedigte Titus überbrachte (7, 2—16). Hiermit hat der Apostel den Faden von 2, 13 wieder aufgenommen und erzählt nun, welche andere Freude er in Makedonien noch gehabt. Die Sammlung für die Muttergemeinde fiel dortselbst sehr reichlich aus; dies veranlaßt den Apostel, den Titus nochmals mit zwei andern Brüdern nach Korinth zu schicken, um den Abschluß der längst begonnenen Sammlung zu betreiben v. 8, 1—24; wobei er an das christliche Ehrgefühl der Gemeinde appelliert und an den Segen reichlichen und fröhlichen Gebens erinnert (c. 9, 1—15), damit sie dort doch fleißig wären und nicht hinter den Makedoniern zurückbleiben möchten; auch sendet er zu ihrer Aufmunterung Abgeordnete solcher Gemeinden, die Sammlungen schickten. Möchten sie doch reichlich geben, damit sie dafür reichlich ernten (8, 1—9, 15).

II. **Paulus straft und bedräut seine Widersacher** c. 10—12.

Im Hinblick auf seine bevorstehende Hinkunft nach Korinth schickt der Apostel den Wunsch voraus, dort nicht scharf auftreten zu müssen, wiewohl es ihm an der hiefür nötigen Zuversicht sowohl als Berechtigung nicht fehle, da die korinthische Gemeinde dem ihm von Gott angewiesenen apostolischen Wirkungskreis angehöre, während seine Gegner in fremdes Arbeitsgebiet sich drängten c. 10.

Die Gemeinde hatte keinen Grund, diesen Eindringlingen bei sich Raum zu geben, die ihr keinen andern JEsus, keinen andern Geist, kein anderes Evangelium gebracht haben, und hinter denen er in nichts zurücksteht. Wenn er auf sein Recht, von der Gemeinde sich unterhalten zu lassen, verzichtet hat und diesen Unterschied zwischen ihm und seinen minder anspruchslosen Gegnern auch ferner fortbestehen lassen will, so thut er das nicht aus Mangel an Liebe zur Gemeinde, sondern um jenen die Möglichkeit zu nehmen, ihr (angemaßtes) Aposteltum dem seinen äußerlich gleichartig erscheinen zu lassen, denn die opferwillige Uneigennützigkeit überlassen sie ihm gern allein (11, 1—15). Nur widerwillig läßt der Apostel sich darauf ein, in der Weise seiner Gegner sich zu rühmen und zu diesem Zweck mit ihnen sich zu vergleichen. Es fehlt ihm nichts, dessen sie sich berühmen, aber eins fehlt ihnen, was er hat: sie haben dem langen Register apostolischer Berufsleiden, die er ausgestanden, nichts an die Seite zu stellen. Wohl könnte er sich auch geheimnisvoller Erlebnisse rühmen, in welchen ihm ein Einblick in die Welt der Seligen geschenkt wurde, aber er will sich lieber seiner Schwachheit rühmen, und er gedenkt auch dieser Stunden seliger Erhebung nicht, ohne der das Gegengewicht dazu bildenden Demütigungen zu gedenken, welche ein dämonisch verursachtes körperliches Leiden ihm bringt (12, 1—10). Übrigens hätte die Gemeinde, die den vollen Segen seines Apostelttums erfahren hatte, und darin daß er von ihr keinen Sold nahm, doch keine Verkürzung sehen wird, diesen Selbstruhm ihm ersparen sollen (11—18). Zum Schluß droht der Apostel mit unnachsichtlichem Einschreiten gegen die unbußfertigen Sünder, dessen er jedoch durch Selbstzucht der Gemeinde

gerne überhoben wäre (12, 19—13, 10) und schließt dann mit einer zusammenfassenden Ermahnung und dem Friedensgruß (11—13).

§ 81.

Der Brief an die Römer.

1. Anlaß. Nachdem Paulus durch seine beiden Briefe an die Korinther sich den Weg zu dieser Gemeinde gebahnt hatte, kam er seinem Versprechen gemäß selbst nach Korinth. Er verweilte hier drei Monate. Sein nächster Plan war, die Kollekte, die hier und anderwärts für die Muttergemeinde veranstaltet worden war, nach Jerusalem zu bringen, dann aber nach Rom zu eilen. Es war ihm zur heiligen Gewißheit geworden, daß Rom für das Abendland Mittelpunkt einer apostolischen Wirksamkeit werden müsse, wie es Antiochien für das Morgenland war (Röm. 1, 8—17, vergl. 15, 18—28, besonders 23—28). Er trug sich bereits mit dem Gedanken, das Evangelium nach Spanien zu bringen. Sein Weg dorthin führte ihn über Rom, und der Apostel freut sich, daß ihm auf diese Weise die Erfüllung seines lange gehegten Wunsches in Aussicht steht, die römische Gemeinde persönlich kennen zu lernen. So will er sich denn bei ihr anmelden und seine persönliche Ankunft vorbereiten. Hierin werden wir die nächste Veranlassung des Briefes zu erkennen haben. Diesem Zweck dient auch die geflissentliche Hervorhebung der bereits zwischen ihm und hervorragenden Gliedern der röm. Gemeinde bestehenden persönlichen Beziehungen (c. 16). Er wollte ihr nicht als ein Fremder erscheinen. Sollte er aber an ihr den gehofften Stützpunkt für seine in den Westen des Abendlandes zu verlegende Wirksamkeit haben, so mußte ihm daran liegen, der völligen Übereinstimmung dieser Gemeinde mit dem Inhalt seiner evangelischen Verkündigung, ihrer Anerkennung des Weltberufs des Christentums sich zu vergewissern, womit dann auch das Verständnis für sein Heidenapostolat, seinen Missionsberuf an die gesamte Völkerwelt gegeben war. Dies ist der weitergehende Zweck dieses Briefes, und er ist es, der den Römerbrief zu dem größten und inhaltreichsten Brief des Apostels, zu einem Lehrbrief ohne gleichen gemacht hat.

2. Inhalt. Zu dem Ende legt also Paulus in diesem Briefe (a. 58) den Heilsrat Gottes dar. Das große Thema seines Briefes an die Römer, wie es der Apostel selbst (1, 16) ausspricht, heißt:

Glaube an JEsum Christum der Heilsweg für alle Welt. Die Durchführung dieses Themas aber geschieht in drei Hauptteilen. Der erste zeigt, wie Juden und Heiden im Glauben an JEsum das einzige, aber auch vollkommene Mittel ihrer Seligkeit haben. So c. 1—8. — Der zweite Hauptteil weist nach, wie Israel, weil es in diesen Heilsweg sich nicht finden konnte, des Heils verlustig gegangen ist, aber nur für eine Zeitlang: auch das Volk Israel wird durch den Glauben noch selig werden und dazu dienen, daß andere zum Glauben kommen. So c. 9—11. — Endlich zeigt der dritte Hauptteil, wie mit solchem Glauben die Kraft zur Heiligung des Lebens in allen seinen allgemeinen und besonderen Verhältnissen gegeben sei, c. 12—16.

3. Bedeutung des Briefes. Er enthält, wenn nicht die ganze Lehre des Apostels, so doch die Lehre vom Glauben als dem einzigen und vollkommenen Heilsweg in ihrem ganzen Zusammenhang. Er wird darum mit Recht als das Panier der Kirche angesehen, die ihre Seligkeit allein auf den Glauben gründet.

4. Der Gedankengang des Briefes ist folgender:

In der über v. 1—7 sich erstreckenden Grußüberschrift sucht der Apostel die Gemeinde zu Rom in das richtige Verhältnis zu Israel und Christo, zu seinem Beruf und zu seiner Heilsbotschaft zu stellen und hebt deswegen den Zusammenhang des Christentums mit der A.Tlichen Schrift und Geschichte, das mit der Menschwerdung und Auferstehung JEsu gegebene Neue an demselben und die Erstreckung seines apostolischen Berufs über die gesamte Völkerwelt, auch diese, nicht von ihm gesammelte Gemeinde, hervor. Darauf spricht er c. 8—15 seine dankbare Freude über den Glaubensstand der römischen Gemeinde, zugleich aber auch seinen Wunsch aus, zu ihnen zu kommen, um eine ihnen förderliche, ihm erquickliche Gemeinschaft mit ihnen zu pflegen, aber auch eine Frucht seiner Missionsthätigkeit in Rom zu erzielen gemäß seinem Beruf, der ihn verpflichtet, allen das Evangelium zu bringen. Denn sein Evangelium ist, weil Darbietung der Gerechtigkeit aus Glauben, für alle bestimmt, das Mittel ihrer Seligkeit zu werden, sofern sie anders die dargebotene Gerechtigkeit im Glauben hinnehmen. — Der letztere Satz (v. 16—17) bildet das Thema des Briefes; seiner Ausführung und Begründung dient alles folgende.

I. **Von dem Glauben an JEsum Christum als dem einzigen und vollkommenen Heilsweg der Menschheit** c. 1, 18—8, 39.

1. Die Gerechtigkeit aus Glauben ist für Heiden und Juden der einzig **mögliche** Weg zur Seligkeit c. 1, 18—3, 31.

a) Denn die Heidenwelt ist durch Abfall von der in der Schöpfung dar-

gereichten Erkenntnis Gottes in Abgötterei und im Zusammenhang damit in schändliche, ja widernatürliche Gelüste und in eine verworfene Sinnesart versunken (1, 18 bis 32), und das Vermögen sittlichen Urteils (2, 1), das ihr noch geblieben, dient ihr nur zur Verurteilung, weil es mit dem Thun in Widerspruch steht, Gottes unparteiische Gerechtigkeit aber nur nach dem sittlichen Verhalten des Menschen entscheidet, gleichviel ob er Heide oder Jude ist (2, 1—16). b) Aber auch dem Juden gilt dies. Weder sein Besitz des Gesetzes, noch die Beschneidung wird ihm etwas helfen, wenn sein Verhalten damit in Widerspruch steht (2, 17—29). Der Vorzug Israels als Träger der Offenbarung, der auch durch seine Untreue nicht verwirkt wird, bleibt dabei dennoch bestehen (3, 1—8). (v. 4 bis 8 ist eine durch das Vorhergehende veranlaßte Episode, um Mißdeutung paulinischer Worte, wie sie hier v. 4 vgl. 5, 20 begegnet, abzuwehren.) Aber einen Schutz gegen das Gericht hat es damit nicht, sondern c) Heiden und Juden sind gleicherweise unter der Schuld. Hievon die Menschheit zu überführen, dazu ist Israel das Gesetz gegeben, welches nicht zur Gerechtigkeit verhilft, sondern nur Erkenntnis der Sünde wirkt. Das Ende aller natürlich-menschlichen Entwickelung ist also vollendete Heillosigkeit (3, 9—20).

Nun aber hat Gott auf neuem Weg eine Gerechtigkeit beschafft, eine Gerechtigkeit, die Gottes, nicht unser ist, die nämlich hergestellt ist durch die Gottesthat der in Christo geschehenen Erlösung, welche von uns lediglich im Glauben hinzunehmen ist (3, 21—26). Der Glaube für Juden und Heiden ist aber einer, darum ist auch für beide die Gerechtigkeit dieselbe, nämlich Glaubensgerechtigkeit (27—31).

2. Dieser neu geoffenbarte Heilsweg entspricht aber auch dem Anfang der Heilsgeschichte, denn auch Abraham ist gerecht geworden durch den Glauben an die Verheißung vor der Beschneidung, also vor Anfang der Gesetzesoffenbarung, weshalb er ebenso der Ahnherr der gläubigen Beschnittenen wie der unbeschnittenen Gläubigen ist (4, 1—16). Was aber wahrer Glaube ist, sehen wir gleichfalls an Abrahams Beispiel: nämlich eine feste Zuversicht, die trotz des Widerspruchs des Augenscheins sich an Gottes Zusage hält und ihm dadurch die Ehre gibt. Wie Abraham trotz seines und Saras erstorbenen Leibes im Glauben an die totenerweckende Allmacht Gottes die göttliche Zusage (1 Mos. 17, 5) ergriff, so ergreift auch der christliche Glaube in dem auferstandenen Christus die Gerechtigkeit und das Leben (18—25).

3. Die Gerechtigkeit aus Glauben befriedigt allein das menschliche Bedürfnis c. 5—8.

Mit der Glaubensgerechtigkeit hat der Mensch alles, was er zu seinem Heile bedarf, denn sie bietet ihm ein neues Verhältnis zu Gott, Frieden mit Gott in der Gegenwart und die gewisse Hoffnung der endlichen Heilsvollendung (5, 1—11). Von der bisherigen mehr individuellen Betrachtungsweise, d. h. von der Würdigung der in der Rechtfertigung dem einzelnen widerfahrenen Wohlthat erhebt sich der Apostel zur Höhe einer universalgeschichtlichen Betrachtung, indem er eine Parallele zwischen Adam und Christus zieht. Von beiden An-

fängern einer unter sie befaßten Menschheit sind entscheidende Wirkungen ausgegangen, dort Sünde und Tod, hier Gerechtigkeit und Leben. Inmitten dieser beiden Pole der Menschheitsgeschichte kommt dem Gesetz nur die untergeordnete Bedeutung zu, daß es die Sünde steigern sollte, was aber nur eine diese gesteigerte Sünde noch überbietende Offenbarung der Gnade zur Folge hatte (5, 12—21). Eine mögliche Mißdeutung von 5, 20 abzuwehren betont nun aber der Apostel, daß aus dem neuen (Gnaden-) Verhältnis, in dem wir zu Gott stehen, notwendig auch ein neues sittliches Verhalten folgen müsse. Unser Leben kann nun fortan kein Sündendienst mehr sein: dies wäre Selbstwiderspruch seitens derer, die in der Taufe dem der Sünde gestorbenen und zu neuem Leben erstandenen JEsus sich einverleiben ließen (6, 1—14), und Rückfall aus dem Stande der Freiheit vom Gesetz und der Sünde in den Stand der Knechtschaft unter der Sünde (15—23). Auch diejenigen, welche, weil sie bisher dem Gesetz unterstanden, auch fernerhin unter demselben verbleiben zu müssen meinten (die Judenchristen), sind durch Christi Tod frei vom Gesetz, wie die Ehefrau vom Manne frei wird, wenn derselbe stirbt (7, 1—6).

Eine zweite Mißdeutung abzuwehren dient der Abschnitt 7, 7—8, 11. c. 7, 5 und 6 klang so, als ob unter dem Gesetz sein und unter der Sünde sein zusammenfalle, also wie eine Identifizierung von Gesetz und Sünde. Daher die Frage 7, 7, auf welche der Apostel aus seiner eigenen Erfahrung heraus die Antwort gibt: das Gesetz ist nicht Sünde, aber es bringt die Sünde zum Bewußtsein, weckt und reizt durch sein Verbot die schlummernde böse Lust und verfällt den Menschen so in die Strafe des Todes (7—11). Sonach wäre also das an sich Gute (das Gesetz) dem Menschen zum Übel (nämlich Ursache des Todes) geworden? Nein, antwortet der Apostel, nicht das Gesetz — sondern die Sünde wird dem Menschen Ursach des Todes, allerdings mittels des Gesetzes, weil der in der angeborenen sündigen Natur lebende Mensch es nicht zu erfüllen vermag („Vom Fleisch wollt' nicht heraus der Geist ꝛc.") (12—14). Hebt doch das Gesetz selbst den Wiedergeborenen über den Widerstreit zwischen Wollen und Thun, dem neuen Ich und der angeborenen Natur, der wie ein schmerzlicher Riß durch sein ganzes Dasein geht, nicht hinweg (15—25). Doch der Wiedergeborene, in dessen Person der Apostel redet, weiß Gott Lob! auch noch von einer anderen Erfahrung zu sagen. Als Christo angehörig weiß er sich frei von verdammlicher Schuld und an dem ihm innewohnenden Geist JEsu Christi hat er die Kraft eines neuen Lebens, vermöge dessen er das Gesetz zu erfüllen vermag, und das Angeld der einstigen Verklärung auch seines leiblichen Lebens (8, 1—11); denn der gegenwärtige Stand unserer Gotteskindschaft verbürgt uns das Erbe der zukünftigen Herrlichkeit (12—17), gegen welche, da sie auch die Verklärung der Schöpfungswelt mit sich bringt, die Leiden dieser Zeit nicht in Anschlag kommen (18—25), zumal der Geist selbst unserer Schwachheit im Gebet zu Hilfe kommt (26—27) und wir die Gewißheit haben, daß, was uns auch immer begegnen möge, nichts die Hinausführung des so wesentlich bereits an uns verwirklichten göttlichen Heilsratschlusses hintertreiben oder trennend zwischen uns

und die in der Person JEsu Christi mittlerisch begründete Liebe Gottes zu uns treten kann (28—39). In diesen Hochgesang auf die Seligkeit des Gnadenstandes und die Gewißheit dieser Seligkeit, wie er begeisterter nie aus eines Christen Herz gekommen, klingt die Darlegung des durch Christum uns erworbenen Heils der Glaubensgerechtigkeit aus.

II. **Das Rätsel der (zeitweiligen) Verwerfung Israels und seine Lösung.**

Aber — wie reimt sich mit der Bestimmung des Evangeliums für alle Menschen, die Juden in erster Linie — die Thatsache, daß Israel gegenwärtig außerhalb des Heils zu stehen kommt? Auf diese, schon c. 3, 1—4 angedeutete Frage gibt c. 9—11 Antwort. Mit dem Ausdruck tiefsten Schmerzes beginnt der Apostel, daß Israel, das Volk der Verheißung, von der Erfüllung der Verheißung nun ausgeschlossen sei (9, 1—5). Aber diese Thatsache streitet nicht wider die Verheißung der Schrift oder Gottes Gerechtigkeit, denn die Schrift zeigt uns schon beim Beginn der Heilsgeschichte, daß natürliche Abstammung und menschliches Thun keinen Anspruch auf das Heil Gottes oder die Zugehörigkeit zur Gottesgemeinde gebe (6—13). Diese Nichtanerkennung menschlichen Anrechts oder Verdienstes ist aber keine Ungerechtigkeit auf Seite Gottes. Gott ist der Kreatur nichts schuldig. Es ist sein freier Wille (Gnadenwille), wenn er einem Menschen wie dort dem Mose Gnade erzeigt und anderenteils vollzieht sich auch in der widergöttlichen Selbstbestimmung des Menschen (wie Pharaos) ein vorgängiger, wenn auch innergeschichtlicher Wille (Gerichtswille) Gottes.

Die hadernde Frage aber, die sich an v. 18, b anschließen mochte, warum Gott Menschen werden lasse, deren schließlicher Ausgang (endliche Bestimmung) es ist, ihm als Gegenstände der Machterweisung seines Zorns zu dienen, weist der Apostel als ungehörige Beschwerde des Geschöpfs über seinen Schöpfer ab (19—21), die um so weniger am Platze ist, als Gottes Wille sich schließlich als Heilswille erweist, dem sein Zornverhängnis nur dienen muß (vgl. 11. 11 ff.), wie das in der Berufung einer Gemeinde aus Juden (gegenwärtig freilich nur einer Minderheit) und Heiden als Thatsache vor Augen liegt (22—29).*) Wenn darum Israel des Heils nicht teilhaftig worden ist, so ist es bloß deswegen geschehen, weil es sich Gottes Heilsweg nicht wollte gefallen lassen: Israel will nicht die Gerechtigkeit in Christo, sondern es will auf dem Weg gesetzlichen Thuns seine eigene geltend machen (9, 25—10, 4). Das Heil in Christo steht gegenüber dem Gesetz: bei diesem kommt es auf Erfüllung einer göttlichen Forderung, also auf eigenes Thun und Trachten an, dagegen

*) Es sind nicht allgemein gültige dogmatische Sätze, die der Apostel ausspricht, vielmehr ist zu ihrem Verständnis die fortwährende Beziehung auf die geschichtliche Thatsache der Verstockung Israels festzuhalten. Auch braucht der Apostel mit Absicht starke Worte, um jüdische Anmaßung wie mit Keulenschlägen niederzuschmettern. Der dadurch entstehende prädestinatianische Schein schwindet aber bereits mit v. 22, um am Schluß (9, 30—10, 4) vollständig zu verschwinden.

das Heil in Christo ist ohne alles unser Zuthun durch sein Sterben und Auferstehen vorhanden, und es gibt kein anderes Mittel, seiner teilhaft zu werden, als es glaubend hinnehmen, oder JEsum bekennen und anrufen (5 –13). Weil Glaube der Heilsweg ist, hat Gott auch gesorgt, daß das Heil allenthalben verkündigt werde. Israel hat den Ruf zuerst vernommen, aber es ist gegangen wie die Schrift sagt: es ist durch seinen Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft aus eigener Schuld des Heils verlustig gegangen (v. 14—21).

Doch hierbei beruhigt sich der Apostel nicht, vielmehr hebt er nun c. 11 hervor, daß, trotz zeitweiliger Verwerfung, Israel seinen heilsgeschichtlichen Beruf nicht verloren hat und endlich seine Stelle in Gottes Reich wieder einnehmen wird. Gott hat sein Volk nicht verstoßen, denn 1) ist ja schon ein Teil Israels, eine „Auswahl", an JEsum gläubig geworden; das ist nun das Israel Gottes (11, 1–10). 2) Es soll auch bei dem Volke im ganzen nicht dabei bleiben, daß es im Unglauben zum Fall gekommen ist. Denn wie der Ungehorsam Israels am Anfang bewirkt hat, daß die Heidenwelt ins Reich Gottes einging, so wird auch am Ende die Bekehrung Israels der Welt einen noch größeren Segen, nämlich die schließliche Heilsvollendung bringen, während hinwiederum die Bekehrung der Heidenwelt dazu dienen muß, daß Israel zur Besinnung kommt und dann als Volk in das Reich Gottes eingeht. Es wird ihm damit geschehen, was ihm die Schrift als Ende seiner Geschichte verheißt, woraus sich denn auch die rechte innere Stellung der Heidenchristenheit zu Israel ergibt. Und so kann der Apostel am Schluß seiner Erörterung ausbrechen in einen bewundernden Lobpreis der Weisheit Gottes (11–32), die trotz allem, womit menschliche Sünde ihren Rat zu durchkreuzen scheint, dennoch die Geschichte zu dem vorbedachten Ziele führt (33—36)!

III. **Das glaubensgemäße Verhalten** c. 12—15, 13.

1) Allgemeine Ermahnungen, allen Christen gleich geltend (12, 1 bis 13, 14). Der Apostel ermahnt zu einem Verhalten, welches Gott gegenüber sich als Selbstdargabe (12, 1—2), den Brüdern (der Gemeinschaft) gegenüber als selbstverleugnende, dienende Liebe erweist, indem man sich als Glied des Ganzen weiß (3—8), in allen Verhältnissen und Lagen aber Gott und den Menschen gegenüber der heiligen Liebe nachtrachtet und das Böse durch Gutes überwindet (9—21). — Im Verhältnis zur Obrigkeit soll uns der Grundsatz regieren, daß sie eine Ordnung Gottes ist, deshalb soll man ihr in allem sich unterwerfen und seinen Verpflichtungen gegen sie nachkommen (13, 1–7). Damit ist für den Christen das „Verhältnis von Kirche und Staat" reguliert. Noch einmal führt dann der Apostel die Heiligung des Christen zurück auf die Liebe (8—10) und auf die Weltentsagung (11—14).

2) Besondere Ermahnungen, der römischen Gemeinde zunächst bestimmt (14, 1–15, 13). In der römischen Gemeinde liegt der Fall vor, daß etliche sich ein Gewissen daraus machen, Fleisch zu essen oder Wein zu trinken, oder alle Tage (nämlich in Beziehung auf das Essen und Trinken) gleich zu achten. Es ist dies Sache des Gewissensbedenkens, nicht der Gesetzesbeobachtung. Es

verhält sich damit anders wie bei den Galatern, es ist freiwillige Kasteiung. Solchen gegenüber, die sich selbst kasteien, soll man Schonung beweisen und sie nicht richten, denn beide, die solches thun, und die es nicht thun, sind Gott angenehm, so sie in ihrer Sinnesweise gewiß sind; zudem gehören wir alle dem HErrn, er allein hat das Recht, uns zu richten (14, 1—12). Dagegen sollen wir uns befleißigen, den Schwächeren keinen Anstoß zu geben. Am Essen oder Nichtessen liegt nichts, aber schweres Vergehen ist's, den Schwachen zu verderben, indem man ihn verführt, zu thun, was sein Gewissen ihm verbietet. Auch die Stellung, die der Christ zu den sog. Adiaphoris einnimmt, muß Bethätigung seines Glaubens sein (13—23). Wir sollen uns vor allem tragen, erbauen, die Eintracht fördern und einander aufnehmen, wie auch Christus uns Heiden aufgenommen und uns aus freiester Gnade das Heil geschenkt hat, welches Israel verheißen und für dieses zunächst bestimmt war (15, 1—13).

Schluß c. 15, 14—16, 27.

Der Apostel entschuldigt gewissermaßen sein Schreiben an die von ihm nicht gegründete Gemeinde, indem er an seinen heidenapostolischen Beruf erinnert, der auch ihr gilt; zugleich auch daran, wie Gott selbst diesen durch den Erfolg bestätigt habe (15, 14—19). Dann kommt er auf sein Vorhaben, jetzt, da er seine Missionsaufgabe im Osten des römischen Reichs als gelöst ansehen kann, Rom zum Mittelpunkte einer Thätigkeit an dem Westen des Abendlandes zu machen, und bereitet sich inmitten der Gemeinde so zu sagen jetzt schon eine Stätte (20—33). Endlich empfiehlt er Phöbe (16, 1—2), die Überbringerin des Briefs, grüßt viele einzelne, wohl hervorragende Glieder der Gemeinde mit Namen, um durch Hervorhebung der persönlichen Beziehungen das Band zwischen sich und der Gemeinde fester zu knüpfen (3—16), warnt vor denen, die Trennungen stiften, als die ihr Eigenes suchen (17—20), bestellt die Grüße seiner Gehilfen und der nächsten Freunde in Korinth und seinen eigenen (21—24), und schließt, wie er begonnen, mit einem Preise seines Amtes als Apostel der Völker (26—27).

II. Die Briefe des Paulus aus der ersten römischen Gefangenschaft.

§ 82.

Es sind fünf Briefe, in welchen sich Paulus ausdrücklich einen Gefangenen nennt: — der an die Kolosser (4, 3), Epheser (3, 1; 4, 1; 6, 20), an Philemon (v. 13), die Philipper (1, 13), und der zweite an den Timotheus (1, 8. 16; 2, 9). Diese Briefe sind also jedenfalls in einer Gefangenschaft geschrieben. Da nun aber der Apostel Paulus dreimal gefangen war — wie später sich erweisen wird — nämlich in Cäsarea (58—60), in Rom ein erstes Mal (61—63) und dann ein zweites Mal (im Jahre 66), so fragt

es sich, aus welcher Gefangenschaft Paulus jene Briefe geschrieben habe.

Sehen wir vom zweiten Brief an Timotheus, welcher unter anderen Verhältnissen geschrieben ist, als die ersten vier Briefe, zunächst noch gänzlich ab, so ist vorerst der Philipperbrief unzweifelhaft der ersten römischen Gefangenschaft zuzuweisen. Denn es wird hier das Lager der Prätorianer genannt, in welchem das Evangelium bekannt geworden (vgl. Phil. 1, 13 mit Akt. 28, 16 ff.); es werden Grüße von den Angehörigen des kaiserlichen Palastes bestellt (Phil. 4, 22), und dieses, sowie manches andere (vgl. 1, 12 ff., 19 ff.; 2, 17 ff.); weist uns bestimmt nach Rom. Da nun aber der Apostel bereits eine reiche Wirksamkeit zu rühmen (1, 12 ff.), aber auch mancherlei traurige Erfahrungen zu berichten hat (1, 15 ff.) und endlich die bestimmte Hoffnung ausspricht, bald frei zu werden und nach Philippi zu kommen (1, 25 ff. 2, 24), so schließt man daraus sicherlich mit Recht, daß dieser Brief am Ende der ersten römischen Gefangenschaft, also im Jahre 63 geschrieben worden sei.

Solche bestimmte Anhaltspunkte bieten nun die drei anderen Briefe nicht; man hat sie deshalb häufig der Gefangenschaft zu Cäsarea zugewiesen. Aber gewiß mit Unrecht. Der Brief an Philemon ist sicherlich von Rom geschrieben. Er hat den Zweck, den Sklaven Onesimus, der seinem Herrn entlaufen ist und durch Paulus bekehrt ward, diesem seinem Herrn, dem Philemon, zu empfehlen. Sollte nun aber Onesimus, um vor Verfolgung sicher zu sein, nicht nach Rom entflohen sein, da er nirgends so wie in dieser Stadt im Gewühl der Tausende verborgen bleiben konnte? Mit dem Philemonbriefe aber ist wieder der Kolosserbrief gleichzeitig, denn es grüßen in beiden Briefen ganz dieselben Personen (vgl. Kol. 4, 10 ff. mit Phil. 23. 24): es ist somit dieselbe Umgebung, inmitten welcher Paulus den einen und den andern Brief geschrieben hat. Ist aber der Kolosserbrief in diese Zeit zu setzen, so auch der an die Epheser. Denn erstlich sind die beiden Briefe einander nach Form und Inhalt so auffallend ähnlich, daß sie gleichzeitig entstanden sein müssen; zum andern aber wissen wir, daß sie ein und derselbe Tychikus zu überbringen hatte. Wenn nun aber alle diese Gründe

kein Gewicht hätten, so würde endlich doch der Umstand entscheiden, daß Paulus in diesen drei Briefen seine Sehnsucht stets nach dem Morgenland richtet, während er in Cäsarea nichts mehr wünschte, als nach Rom zu kommen. Es sind somit diese drei Briefe mit einander in der ersten römischen Gefangenschaft entstanden, und zwar am Anfang, denn es findet sich noch keine von den Spuren, welche im Philipperbrief auf einen längeren römischen Aufenthalt des Apostels hindeuteten, vielmehr sehen wir Kol. 4, 3 f., daß der Apostel seine geistliche Wirksamkeit in Rom erst beginnt.

§ 83.

Der Brief an die Epheser.

1. Der erste unter den drei Briefen, welche Paulus zu Anfang seiner ersten römischen Gefangenschaft schrieb, heißt in unsern Bibelausgaben Brief an die Epheser. Diese Benennung hat ihren Grund in der Überschrift. Aber dieselbe ist sehr zweifelhaft, denn die Worte „in Ephesus" fehlen in den ältesten Handschriften. Dazu kommt, daß unser Brief im Altertum unter dem Namen Brief an die Laodicener vorkommt. Endlich enthält der sog. Epheserbrief gar keine Beziehungen auf die dem Apostel so nahe stehende ephesinische Gemeinde, keine Bezugnahme auf spezielle Gemeindezustände, keine Grüße an einzelne Glieder, keine Mitteilungen über des Apostels persönliches Ergehen (außer der Andeutung in 3, 1 und 4, 1), hinsichtlich deren auf die sie allerdings ersetzenden mündlichen Nachrichten des Tychikus verwiesen wird (6, 21); er ist vielmehr so allgemeinen Inhalts, daß er für alle heidenchristlichen Gemeinden geschrieben sein könnte. Der sich so ganz im allgemeinen haltende Charakter des Briefes erklärt sich am einfachsten aus der Annahme (die an Kol. 4, 16 einen starken Halt hat), daß er nicht bloß an die Gemeinde in Ephesus gerichtet, sondern ein Zirkularschreiben an die ganze vorderkleinasiatische Christenheit war, die in Ephesus ihren örtlichen und geistlichen Mittelpunkt hatte. Wenn der Brief, wie wahrscheinlich, zuletzt wieder nach Ephesus zurückkam und dort aufbewahrt wurde, so erklärt es sich auch, warum und mit welchem Recht er in späteren Handschriften unter der Überschrift: „Brief an die Epheser" figuriert.

2. Mit dem Epheserbrief berührt sich vielfach in Gedanken und Ausdruck der Kolosserbrief. (Vgl. Eph. 1, 10 mit Kol. 1, 20; Eph. 2, 5 mit Kol. 2, 13; Eph. 3, 1—10 mit Kol. 1, 25—27; Eph. 4, 22 ff. mit Kol. 3, 9 ff. 2c.) Die Verwandtschaft beider Briefe erklärt sich aus der Gleichzeitigkeit ihrer Abfassung (derselbe Tychikus hat beide Briefe zu überbringen (vgl. Eph. 6, 21 mit Kol. 4, 7), wohl auch aus der Gleichartigkeit der Umstände und Bedürfnisse der Leser. Unter diesen Umständen ist die Frage nach der Priorität des einen oder anderen der beiden Briefe unerheblich, wenn man es auch wahrscheinlich finden mag, daß der Epheserbrief der früher geschriebene ist. Trotz dieser Verwandtschaft ist aber doch der Kolosserbrief nicht etwa nur ein dürftiger Auszug aus dem Epheserbrief; er behält neben demselben seine eigenartige Bedeutung. Abgesehen von der Polemik gegen die die kolossische Gemeinde bedrohenden Irrlehren ist ihm z. B. die Ausführung über Christi allumfassende Mittlerstellung und sonst manches eigentümlich. Viel reicher ist der eigentümliche Inhalt des Epheserbriefes, der gegenüber der knappen, gedrängten Fassung des Kolosserbriefes auch einen größeren Fluß der Rede und, sonderlich im 1. Teil, eine feierlich gehobene Stimmung des Ap. zeigt. Sie gilt der anbetenden Bewunderung des nun offenbar gewordenen „Geheimnisses Gottes“, des göttlichen Gedankens der Einen, heiligen aus Juden und Heiden sich bauenden K i r c h e, an dessen Verwirklichung Paulus durch sein Amt als Heidenapostel so großen Anteil hat. Wir haben hier in Kürze d i e L e h r e v o n d e r K i r c h e. Darin liegt die besondere Bedeutung des Epheserbriefes.

3. Eine bestimmte Veranlassung diesen Brief zu schreiben, d. h. eine andre als der in seinem Heidenapostelamte begründete Wunsch, mit einer teilweise ihm persönlich unbekannten Heidenchristenheit in Beziehung zu treten, läßt sich nicht nachweisen. Nach dieser Seite hat es mit dem Brief an die Epheser eine ähnliche Bewandtnis wie mit dem an die Römer.

4. Die A n l a g e ist folgende:

I. **Die Lehre** c. 1—3.

Der Apostel beginnt nach der Zuschrift (1, 1—2) mit einem Lobpreis des Heiles in Christo, womit Gott uns gesegnet hat (3). Dieses hat seinen

Ursprung in dem ewigen Gnadenratschluß Gottes in Christo (4—6), ist in der Zeit verwirklicht worden durch den Opfertod Christi (7), wird zugeeignet durch die Verkündigung des Gnadenwillens Gottes, dessen letztes Ziel die Zusammenfassung des Alls in Christo als seinem einheitlichen Mittelpunkt — das Endziel aller Geschichte — ist. Anfänglich verwirklicht ist dieses Ziel in der Herstellung eines neutestamentl. Eigentumsvolks, der Gemeinde, die in dem heil. Geist das Unterpfand ihrer künftigen Erlösung hat (8—14). Vom Dank schreitet der Apostel fort zur Fürbitte. Er bittet für die Leser um volles Verständnis für die Herrlichkeit ihres Christenstandes und der Größe der — nur mit Christi Auferweckung vergleichbaren — Wunderthat der Gnade, die sie in diesen Stand versetzt hat, indem sie durch dieselbe und nur durch sie aus dem Sündentod erweckt und der himml. Herrlichkeit Christi, des erhöhten Hauptes der Gemeinde, teilhaftig geworden sind (1, 15—2, 10). Wie sehr sie alles der Gnade zu verdanken haben, kann sie ein Blick auf ihren früheren Zustand lehren, da sie von der israelitischen Heilsgemeinde und ihren Heilsgütern ausgeschlossen waren. Nun aber, nachdem Christus die Scheidewand des Gesetzes abgebrochen und den national-religiösen Gegensatz des Juden und Heiden in der höheren Einheit des (durch seinen Kreuzestod mit Gott versöhnten) Christen aufgehoben hat, sind sie mit dem gläubigen Israel Eine Gemeinde und eingefügt in den Wunderbau der Kirche Gottes (11—12).

Auf Grund dieses Thatbestandes nun und vermöge seines Amtes als Heidenapostel, als welchem ihm der besondere Beruf geworden ist, das vordem verborgene Geheimnis kund zu thun, daß auch die Heidenwelt neben Israel einen voll- und gleichberechtigten Bestandteil der Gemeinde Gottes bilden solle (3, 1—12) — ein Gedanke, der ihm Anlaß wird zur Fürbitte für die Leser (um allseitiges Wachstum ihres inneren Lebens) v. 14—21 — ermahnt nun der Apostel die Leser zu einem diesem Thatbestand entsprechenden

II. **christlichen Verhalten** c. 4—6.

Die Grundlage der Einheit ist der Kirche von Gott gegeben, so gilt es eben die Einigkeit im Geist in Liebe und Frieden zu pflegen (4, 1—6). Auch die Mannigfaltigkeit der Gaben, woraus sich mannigfaltige Berufsstellungen (Ämter) ergeben, soll nur Einem Ziel dienen, der Erbauung und Vollendung der Gemeinde, und ist bestimmt, in der schließlichen Gleichheit des Christenstandes der geistlich mündig und selbständig gewordenen Glieder des Leibes Christi sich selbst wieder aufzuheben v. 7—16. Sodann ermahnt der Apostel die Leser zu einem ihrem Christenstand entsprechenden Wandel im Gegensatz zu ihrem früheren heidnischen Sündenwesen (4, 17—5, 2), wobei er sie besonders vor den Gefahren eines Verkehrs warnt, der sie wieder in heidnisches Sündenleben verflechten könnte (5, 3—14) und ihnen Vorsicht im Wandel einschärft (5, 15—20). Insonderheit sollen sie sich als Christen erweisen in den gottgeordneten Gemeinschaftsformen des natürlichen Lebens, so vor allem in dem Verhältnis von Mann und Weib in der Ehe, in der sich das Verhältnis Christi und seiner Gemeinde spiegelt (22—33), sodann in dem von Eltern und Kindern,

und Herren und Knechten (6, 1—9). Sodann ermahnt der Apostel seine Leser mit besonderem Nachdruck zum Kampf wider die Mächte der Finsternis, gegen die sie sich rüsten sollen mit den Waffen, die ihr Christenstand darbeut, sonderlich mit Gebet und Wachsamkeit (10–18).

Schließlich ersucht der Apostel die Gemeinden um die Fürbitte für ihn, verweist wegen der Nachrichten über seine Person auf Tychikus, den Überbringer des Briefes, und erteilt seinen apostolischen Gruß (19–24).

§ 84.

Der Brief an die Kolosser.

Die Gemeinde in Kolossä, einer namhaften Stadt im Thale des Lykus, war ebenso, wie die in der benachbarten Stadt Laodicea und Hierapolis, nicht von Paulus unmittelbar gestiftet worden. Paulus war auf seiner zweiten Reise in Kleinasien durch göttliche Weisung aus den östlichen Gegenden nach Troas geführt worden, hatte also in Phrygien keine Gemeinden stiften können; bei seiner nächsten Reise aber besuchte er nur die Gegenden, in welchen er früher Gemeinden gegründet hatte. Indes ist die Kolossische Gemeinde doch mittelbar eine Stiftung des Paulus. Denn Epaphras, der sie gegründet, ist jedenfalls durch Paulus bekehrt worden, wahrscheinlich in der Zeit, als dieser in Ephesus das Evangelium verkündete. Als daher die Gemeinde in Gefahren geriet, wandte sich Epaphras an den Apostel, und dieser auf Grund seines Verhältnisses zu Epaphras und seines allgemeinen Berufes für die heidenchristlichen Gemeinden nahm sich der Not der Kolossischen Gemeinde treulich an. Welcher Art nun diese Gefahr war, läßt sich aus den Stellen 2, 8 ff. und 16 ff. einigermaßen erschließen. Danach hat in Kolossä eine Religionsphilosophie Eingang gefunden, die man wohl als einen jüdisch gefärbten Gnostizismus bezeichnen darf. In theoretischer Hinsicht versprach diese unter dem Schein einer höheren Weisheit auftretende Irrlehre, wie es scheint, allerlei Aufschlüsse über die höhere Geisterwelt und ihr Verhältnis zur Menschenwelt sowie über die Befreiung von ihren Einflüssen; in praktischer Hinsicht aber legte sie — wohl von der Grundlage dualistischer Anschauungen aus — die christliche Sittlichkeit in eine strenge, an das mosaische Gesetz sich anschließende Askese. Eine doppelte Gefährdung des Christentums, sowohl nach der religiösen wie nach der sittlichen Seite,

drohte also in der Gemeinde zu Kolossä: die Vollkommenheit der christlichen Offenbarung, die Vollgenugsamkeit der durch Christum geschehenen Erlösung, die Völligkeit des Christenstandes der kolossischen Christen wurde in Frage gestellt, und andrerseits wurde die christliche Sittlichkeit in ihrem Wesen alteriert, weil zu einer des Gebrauchs der Dinge dieser Welt sich möglichst enthaltenden Askese veräußerlicht. (Letztere, nicht etwa ein Engelkultus, dürfte unter dem Ausdruck „Geistlichkeit der Engel“ 2, 18 zu verstehen sein.) Die Verschiedenheit dieser Irrlehre von jener, mit welcher jüdische Gesetzeseiferer die galatischen Gemeinden bedrängten, liegt auf der Hand; die Berührungspunkte zwischen beiden sind nur äußerlicher Art. In der Zeit, in welcher uns ausführlichere Nachrichten über die Lehrentwickelungen und Gemeinschaftsbildungen des Gnostizismus vorliegen (2. Jahrhundert), hatte die Kirche denselben bereits aus ihrer Mitte ausgeschieden; es ist aber eine naheliegende Annahme, daß diesem Stadium ein anderes vorherging, in welchem diese Geistesrichtung noch innerhalb der Kirche sich geltend zu machen strebte, so daß wir uns nicht wundern dürfen, den Anfängen dieser Bewegung, wie der Kolosserbrief zeigt, schon in den Tagen des Apostels Paulus zu begegnen. Darum legt Paulus im Kolosserbrief alles Gewicht erstlich darauf, daß die Erlösung in Christo eine völlige Aufhebung des früheren heidnischen Standes in sich schließe und es dazu außer Christo nichts bedürfe, sodann aber stellt er jener selbsterwählten, scheinbar geistlichen, in Wahrheit fleischlichen Weise der Heiligung die freilich einfache, aber wahrhaft göttliche entgegen, die in den gottgeordneten natürlichen Verhältnissen sich erweist. Dies beides in Lehre und Vermahnung bildet den eigentümlichen Inhalt, und darin liegt Wert und Bedeutung des Kolosserbriefs.

Der apostolische Gruß 1, 1—2.

I. **Was wir an der Erlösung durch Christum JEsum haben und wie es neben dieser einer andern nicht bedürfe c. 1, 3—2, 23.**

Der Apostel d a n k t, daß die kolossische Gemeinde durch den Dienst des Epaphras (7) gläubig geworden ist und in rechtem Glauben steht (1, 3—8); er bittet aber zugleich den HErrn für sie um Fortschritt in christlicher Erkenntnis und Leben, sonderlich um dankbare Erkenntnis dessen, was sie an Christo, in dessen Reich sie versetzt sind, haben (9—12), nämlich Erlösung im Vollsinn

des Worts. Die Bedeutung seiner Erlösungsthat bemißt sich nach der Erhabenheit der Person Christi, der Gottes Bild, das Haupt, der Mittler und das Ziel der ersten wie der zweiten Schöpfung ist (13—18), indem er durch seinen Kreuzestod das Weltall und insonderheit die sündige Menschenwelt (darunter auch die Leser) aus ihrer Gottentfremdung wiedergebracht und in ein Friedensverhältnis mit Gott versetzt hat (19—23). Dies der Inhalt der Heilsbotschaft, deren Verkündigung in der Heidenwelt sein, Pauli, Lebensberuf geworden ist, den er freilich dermalen (als Gefangener) nur leidend erfüllen kann (24—28). Eben kraft dieses seines Berufes ist es ihm ein großes Anliegen, daß auch diejenigen, denen er wie den Kolossern bisher persönlich unbekannt geblieben ist, in die volle Erkenntnis der christlichen Wahrheit eingeführt werden und bei derselben fest bleiben möchten (1, 29—2, 5). Im Gegensatz gegen jene mit dem Schein einer höheren Weisheit sich umkleidende Philosophie betont der Apostel die absolute Vollkommenheit des Christentums, denn in Christo haben sie die vollkommene Gottesoffenbarung (v. 9 vgl. v. 3), in Christi Taufe die Reinigung von ihrer natürlichen Unreinheit und den Anfang eines neuen Lebens (v. 10—13), in seinem Kreuzestod die Tilgung ihrer verdammlichen Schuld (v. 14), in seinem Triumph den Sieg über alle gottfeindlichen Mächte (v. 15). Ebensowenig brauchen sie sich an die sittlichen Forderungen jener Irrlehrer zu kehren, die die Heiligung in eine (dem alttestamentlichen Standpunkt entsprechende) Enthaltung von dem Gebrauch der natürlichen Dinge, in eine selbsterwählte, trotz allem geistlichen Schein doch nur der Befriedigung des Fleisches (fleischlichen Hochmuts) dienende Askese setzen (v. 16—23).

Damit ist die Grundlage gewonnen für den 2. Teil des Briefes, der die Leser zu wahrer christlicher Heiligung ermahnt c. 3. 4. Das neue, hier noch verborgene Leben, in das sie versetzt sind, soll sich erweisen, negativ: im Abthun aller unreinen Lust und leidenschaftlichen Wesens gegenüber dem Nächsten (5—9), positiv: in der Übung christlicher Liebe mit ihren Tugenden, christlicher Friedensgesinnung gegen den Nächsten und dankbarem Preis der Gnade Gottes mit Wort und Werk (9—17), speziell: durch rechtes christliches Verhalten in den gottgeordneten Gemeinschaftsformen des natürlichen Lebens (3, 18—4, 1). Es folgt noch eine Ermahnung zum Gebet, zur Fürbitte für das Reich Gottes, zu weisem, gewinnendem Verhalten gegen die Heiden (2—6), worauf persönliche Nachrichten, Grüße und Aufträge den Brief schließen (4, 7—18).

§ 85.

Der Brief an Philemon.

Gleichzeitig mit dem Brief an die Kolosser schickte Paulus ein kleines Sendschreiben an Philemon, ein hervorragendes Glied, vielleicht einen Vorsteher dieser Gemeinde (Phil. 1. 2. 4—7, vgl. Kol. 4, 9). — Zweck des Briefes ist die Bitte um Verzeihung und Wiederaufnahme für Onesimus, einen Sklaven, der dem Philemon

entlaufen und in Rom durch Paulus Christ geworden war. — Der Wert des Briefes besteht darin, daß er zeigt, wie das Band des Glaubens und der Liebe die Christen verbindet, ohne doch die sozialen Unterschiede, z. B. den Unterschied zwischen Herrn und Knecht, innerhalb der christlichen Gemeinde aufzuheben. Der Brief ist somit ein wichtiger Beitrag für die Stellung des Christentums zur Sklavenfrage, die er nicht auf dem Weg gewaltsamer Emanzipation gelöst haben will.

Inhaltsangabe.

Onesimus war nach Rom gekommen, s. § 82, und hier durch Paulus bekehrt worden (Philem. 10 f.). Nun sendet Paulus ihn im Geleite des Tychikus (Eph. 6, 21. Kol. 4, 7—9) seinem Herrn zurück, und obwohl er als Apostel das Recht hätte, von Philemon Verzeihung für Onesimus zu verlangen, so bittet er doch darum, indem er sich nach der Zuschrift (1—3) erst auf den Glauben und die Liebe Philemons gegen alle Heiligen im allgemeinen beruft (4—7), dann aber darauf hinweist, in welches Verhältnis nunmehr Onesimus durch seine Bekehrung zu Paulus nicht bloß, sondern auch zu Philemon getreten sei. Denn dem Apostel ist Onesimus nun ein teurer Sohn, dem Philemon aber, obwohl ein Sklave, doch ein Bruder. Um dieser beiden Gründe willen, bittet Paulus, möge er dem Onesimus vergeben (8—17). Übrigens will Paulus den etwaigen Schaden, den Onesimus durch sein Entlaufen seinem Herrn zugefügt, ersetzen, wenn nicht Philemon etwa durch Erlaß der Schuld das gut machen will, was er selbst dem Apostel schuldet (18—21). Schließlich bittet er für die Zeit, wo er frei wird, um Herberge im Hause Philemons und bestellt seine und seiner Freunde Grüße (22—24).

Dies der Inhalt des Briefes. Er ist von großer Feinheit und Zartheit nach Form und Inhalt, ausgezeichnet durch das herrliche Ebenmaß apostolischer Würde und brüderlicher Demut und Liebe, — ein großes Vorbild heiliger Weise des Verkehrs unter Christen.

§ 86.

Der Brief an die Philipper.

1. Die Gemeinde zu Philippi, eine der Hauptstädte Makedoniens, war die erste, welche Paulus auf seiner zweiten Missionsreise gründete (Akt. 16). Sie stand ihm persönlich besonders nahe, so sehr, daß er sie (4, 1) seine Freude und Krone nennt. Und es war ja allerdings schon ihre Gründung von so großen Erweisungen göttlicher Wundermacht begleitet, daß sie ihm wie ein Unterpfand des Gelingens seiner neubegonnenen apostolischen Arbeit im Abend-

lande erscheinen mußte; und gleich von Anfang an war dem Apostel in Philippi eine solche Willigkeit entgegengekommen (2, 12), daß wir uns nicht wundern können, wenn er mit dieser Gemeinde besonders innig verbunden war. Dieses innige Verhältnis blieb auch fort und fort, wie denn die Philippische Gemeinde die einzige war, von der Paulus Unterstützung annahm (4, 15 ff.).

2. So kam es auch, daß die Gemeinde zu Philippi dem gefangenen Paulus ganz besondere Teilnahme bewies (4, 10 ff.). Sie entsendete nämlich den Epaphroditus mit einem Schreiben und einer Gabe an ihn. Paulus bezeugte der Gemeinde durch ein besonderes Sendschreiben seinen Dank und seine Freude über ihre Liebe. Der Brief, in welchem dies geschieht, ist der, mit dem wir es zu thun haben. Sein Zweck ist demnach der persönlicher Danksagung, wie denn diese am Anfang (1, 5), in der Mitte (2, 30) und am Ende (4, 14—18) wiederkehrt. Diesen Zweck sucht der Apostel damit zu erreichen, daß er die Gemeinde, so viel an ihm liegt, fröhlich macht. Der ganze Brief ist Ausdruck der Freude und Aufforderung zur Freude. Er sagt ihnen zuerst von seinen gegenwärtigen Verhältnissen, was sie erfreuen kann (1, 12—26), dann tröstet er sie in ihrer mannigfachen Bekümmernis (1, 27 ff., 4, 6 ff.), insonderheit wegen Epaphroditus, der in Rom todkrank geworden, nun aber wieder genesen ist (2, 25—30). Zudem aber fordert er die Gemeinde auf, nun auch ihm seine Freude an ihr voll zu machen. Dies geschieht, wenn sie das, was an ihr noch unvollkommen ist, überwindet, d. i. wenn sie alle Uneinigkeit in ihrer Mitte durch demutsvolle gegenseitige Selbstverleugnung in brüderliche Einigkeit wandelt (2, 1—16), und wenn sie die Gefahren meidet und kräftig besiegt, welche teils judaistische Irrlehrer (3, 1—16), teils das Exempel des heidnischen Lebenswandels entarteter Christen (3, 18—4, 1) ihr bringen. — So ist denn Ton und Haltung dieses Briefes recht dazu angethan, die Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, daß der Grundton des Christenlebens die Freude ist, die Freude, die auch im Leide, ja angesichts des Todes sich behauptet. Das Persönliche tritt in diesem Briefe stark in den Vordergrund: das gibt ihm seinen eigenartigen Reiz. Das Verhältnis des Ap. zu der philippischen Gemeinde und dieser zu ihm erscheint wie das Ideal gottwohlgefälligen Verhältnisses

zwischen Hirt und Herde. Tritt auch der Veranlassung und dem Zweck des ganzen Briefes nach das Lehrhafte zurück, so erhebt er sich doch auch in Abschnitten wie 2, 5—11 (Kenose) und 3, 7 ff. (Lehre von der Rechtfertigung) zu hervorragender dogmatischer Bedeutung.

3. Der Inhalt des Briefes ist folgender:

Nachdem der Apostel die Philipper seines Dankes gegen Gott von wegen ihrer Teilnahme am Ev. und seiner Fürbitte um ihr Wachstum in Erkenntnis und Leben versichert hat (1, 3—11), sucht er sie freudig zu stimmen durch das, was er von sich selbst berichten kann. Seine dermalige Lage nämlich — nicht bloß sein Aufenthalt in Rom überhaupt, sondern seine Gefangenschaft — diene zur Förderung des Evangeliums, und das freue ihn, ohne daß die unlautere Gesinnung solcher, die mit ihrer Verkündigung des Evangeliums ihm nur Konkurrenz machen wollen, ihn darin stören könne (12—18). Sodann habe er hinsichtlich des Ausgangs seines Prozesses die Zuversicht, daß er, ob er wohl für seine Person am liebsten abscheiden möchte, doch zum Wohl der Gemeinden noch länger werde leben und arbeiten dürfen (19—26). Das letztere sagt er, um ihnen Freude zu machen. Hinwiederum sollen nun auch sie ihm Freude machen, indem sie unter sich selber einmütig sind (27), nach außen aber fort und fort sich tapfer halten als Kämpfer Christi (28—30). Sonderlich zur Eintracht und selbstverleugnenden Liebe ermahnt er sie nochmals dringlich mit Hinweis auf das große Vorbild JEsu, der auch die ihm zukommende Stellung eines „κύριος" d. h. die göttliche Hoheit eines HErrn aller Welt nicht gebieterisch für sich in Anspruch nahm, sondern sich willig entäußerte und in menschlicher Niedrigkeit den Todesgehorsam am Kreuze leistete, um die göttliche Herrlichkeit als Lohn seiner Demut vom Vater wieder zu empfangen (2, 1—11). In zusammenfassender Weise ermahnt der Apostel dann die Gemeinde zu christlichem Lebensernst, unverdrossener Pflichterfüllung und lauterem Christenwandel. Wenn sie so sich hält, so bleibt seine Freude ungetrübt, auch wenn er in ihrem Dienst geopfert wird (12—18).

Zunächst aber hofft er ihr Freude bereiten zu können durch die Sendung des Timotheus und des Epaphroditus, welch letzterer ursprünglich wohl bei dem Apostel hatte bleiben sollen, aber von ihm zurückgeschickt wird, damit die Gemeinde selber sich überzeuge, daß er von der Krankheit, die ihn in Rom überfallen hatte, wieder genesen sei (19—30).

Wiederum erklingt der Grundton des ganzen Briefes in der wiederholten Ermahnung zur Freude. Aber es gilt die rechte Christenfreude zu wahren vor einer doppelten Trübung: durch jüdische Gesetzlichkeit und heidnische Fleischesfreiheit. Vor solchen, die auf Beschneidung und gesetzliches Wesen dringen, warnt der Ap. zuerst; er nennt sie, indem er ihnen die Zugehörigkeit zum wahren Bundesvolk abspricht, die „Zerschnittenheit" (statt: Beschnittenheit). Sein eigener Lebensgang ist die thatsächliche Widerlegung alles judaistischen Irrtums.

Warum hätte denn er, der doch ein Jude war wie einer, durch Geburt und Wandel im Gesetz, seine nationalen Vorzüge und sittlichen Errungenschaften als wertlos fahren lassen, um Christum und die im Glauben an ihn vorhandene Gerechtigkeit zu ergreifen, wenn Gesetzesgerechtigkeit zum Heile verhelfen könnte (2—9)? Die Erfahrung der Lebensmacht des Auferstandenen bei gleichzeitiger Erfahrung der Gemeinschaft seiner Leiden — und schließlich das Hingelangen zu der Totenauferstehung ist nun das Ziel seines Ringens, in welchem die Leser mit ihm einig sein sollen (10—15). Zum andern warnt dann der Apostel vor heidnischem Weltsinn und fleischlichem Sinnengenuß mit Hinweis darauf, daß der Christ sein Bürgertum im Himmel hat, also des Anspruchs an das Irdische sich begibt, hier nichts mehr sucht, sondern droben sich daheim weiß, von woher er auch die Verklärung des Leibes erwartet (3, 17—4, 1). — Schließlich ermahnt der Apostel noch zwei Frauen, die wahrscheinlich im Dienst der Gemeinde standen, zu rechter Eintracht, und die Vorsteher der Gemeinde zu ihrer Unterstützung, um dann den ganzen Brief, wie in einem Schlußakkord in einer nochmaligen Ermahnung zur rechten Christenfreude, deren Folge die Lindigkeit gegen alle Menschen und deren Voraussetzung die heilige Sorglosigkeit des Glaubens ist, ausgehen zu lassen. Wenn sie so thun, wird ihre Friedensgemeinschaft mit Gott ungestört bleiben (4, 1—9). Mit einer zusammenfassenden Ermahnung, für alles Gute sich offen zu erhalten und einer Danksagung für die durch Übersendung der Gabe ihm bewiesene Teilnahme schließt er dann unter Grüßen von ihm und den Brüdern (10—23).

III. Die Briefe des Paulus aus der Zeit zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft und aus der zweiten Gefangenschaft.

§ 87.

Die Aufeinanderfolge dieser Briefe.

Es sind noch vier Briefe übrig, welche sich teils selbst als Briefe von Paulus bezeichnen, wie der Brief an den Titus und die beiden Briefe an den Timotheus, teils von der Überlieferung dem Paulus*) zugewiesen werden, wie der Brief an die Hebräer.

In welcher Reihenfolge, wo, wann und unter welchen Verhältnissen sind nun aber diese Briefe entstanden? Stammt der Hebräerbrief (unmittelbar oder mittelbar) von Paulus, so dürfte er der früheste derselben sein, namentlich wenn die aus Hebr. 13, 23, 24 gezogene Vermutung richtig ist, daß der Brief unmittelbar nach seiner Freilassung auf der von dem Apostel längst geplanten Reise von Rom ins Morgenland und zwar noch in Italien (v. 24) (in

---

*) Über die Frage nach dem Verf. des Hebräerbriefs s. § 88.

der italienischen Hafenstadt Brundisium?) geschrieben sei. Wisset, sagt der Vefasser, desselben 13, 23, daß Timotheus, unser Bruder, freigekommen ist, mit welchem, wenn er bald kommt, ich euch besuchen werde. Sodann v. 24: „Es grüßen euch die von Italien.“ Nach der ersten Stelle — sie erinnert in der Art und Weise, wie des Timotheus gedacht wird, lebhaft an Paulus — war der Verfasser, als er dies schrieb, im Begriff, ins Morgenland zu reisen. Daß Paulus, als er noch in der ersten römischen Haft sich befand, wirklich den Vorsatz hatte, die Gemeinden des Morgenlandes zu besuchen, wissen wir aus den Briefen, die er in jener Haft schrieb. Da sein Prozeß für ihn günstig lag, da er im Philipperbrief mit aller Zuversicht von seiner Freilassung spricht, auch die Tradition (Clemens Romanus ad Corinthios 5 und der Canon Muratori) seine Freilassung bestimmt voraussetzt, so dürfen wir annehmen, daß der Apostel seinen Vorsatz auch ausgeführt hat. So gewinnen wir auch für die Pastoralbriefe den nötigen Raum in dem Lebensgang des Apostels.

Schon der Brief an Titus will sich nirgends in die frühere Lebensgeschichte des Apostels fügen. Nach 3, 12 f. kennt Paulus den Apollos, Tychikus und Artemas; dies setzt die Zeit des Aufenthalts in Ephesus voraus. Somit ist der Brief an Titus jedenfalls nicht vor dem Aufenthalt in Ephesus geschrieben. Er kann aber auch nicht während des zwei- bis dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus entstanden sein. Denn wenn auch Paulus von hier aus eine Reise nach Kreta gemacht haben könnte, so würde er doch erstlich von dort aus nicht nach Nikopolis gekommen sein — es sei dies nun das makedonische oder das von Epirus — und dort überwintert haben, um dann nach Ephesus zurückzukehren, noch hätte er den Titus auf Kreta zurückgelassen, da er ihn ja vor seiner Reise nach Korinth durch Makedonien nach Korinth entsandte. Dies alles will sich schwer ineinander fügen. Der Apostel kann also nicht wohl vor seiner Reise nach Jerusalem und seiner langen Haft in Cäsarea und Rom in Kreta gewesen sein und den Brief an Titus geschrieben haben. — Aber auch der erste Brief an den Timotheus ist nicht vor der ersten römischen Gefangenschaft entstanden. Wäre der Brief etwa auf einer Reise geschrieben, die Paulus von Ephesus während des 2—3jährigen Aufenthalts daselbst machte, so wären die An-

weisungen des Briefes mindestens befremdlich, und überhaupt erschiene das Schreiben als überflüssig, da der Apostel seine Weisungen beim Weggang mündlich erteilt haben würde; sodann aber hatte ja Paulus nach 1 Tim. 3, 14 Ephesus nicht eben erst verlassen, um etwa nach kurzer Frist dorthin zurückzukehren, sondern sein Aufenthalt ist, indem er diesen Brief schreibt, gar nicht mehr in Ephesus, und er will dorthin erst wieder kommen und den Timotheus besuchen. Es scheint, daß Timotheus, als er den Brief empfing, mit gewisser Selbständigkeit das Amt in Ephesus führte, welches sonst Paulus selbst verwaltete. Auch nicht von Korinth aus kann er nach Ephesus geschrieben haben, denn dazu paßt 1, 3 und 3, 14 nicht. Timotheus soll danach Ephesus nicht verlassen, um zu dem Apostel nach Makedonien zu kommen, sondern der Apostel will zu ihm nach Ephesus kommen. Auch befand sich damals Timotheus ja in des Apostels Gefolge Ap. Gesch. 20, 4. Also auch dieser Brief kann nicht vor der langen Haft des Paulus zu Cäsarea und Rom und seiner Freilassung aus derselben geschrieben sein. — Daß aber endlich der zweite Brief an Timotheus die Gefangenschaft und zwar eine andere als die erste voraussetzt, zeigen Stellen wie 4, 16 ff., 4, 21 u. a. Danach ist jetzt ein ernster Prozeß eingeleitet, wozu es früher gar nicht kam. Schon hat eine erste Gerichtsverhandlung (prima actio) stattgefunden, und eine zweite steht bevor, da jene noch nicht zur Entscheidung geführt hat. Timotheus, der während der ersten Haft bei ihm war, ist nun in Kleinasien. Auch andere Umstände zeigen, daß die Lage des Apostels eine andere, viel schlimmere geworden ist, als in der ersten Haft.

Während nun diese vier Briefe sich in die frühere Lebensgeschichte des Paulus nirgends einfügen wollen, stimmt alles wohl, wenn wir die Abfassung uns in folgender Weise denken. Der Apostel wurde in der Zeit, in welcher er den Timotheus seinem Versprechen (Phil. 2, 19) gemäß nach Makedonien geschickt, in Freiheit versetzt. Er wird unverzüglich von Rom aufgebrochen sein und die Reise ins Morgenland angetreten haben. In diese Zeit müßte, wenn die paulinische Urheberschaft feststünde, (s. jedoch § 88), die Abfassung des Briefes an die Hebräer fallen. Auf dieser Reise kam Paulus mit Titus nach Kreta, ließ denselben hier zurück

und berührte auf der Weiterreise Milet, wo er den Trophimus zurückließ (2 Tim. 4, 20). Aber Ephesus besuchte er jetzt nicht, sondern that dem Timotheus kund, er solle dort bleiben, bis er zu ihm käme (1 Tim. 1, 3). Dorthin schrieb ihm Paulus, nachdem er von Kreta über Milet nach Makedonien gekommen war, und befahl ihm, nicht zu ihm nach Makedonien zu kommen, sondern bis auf weiteres in Ephesus des Amtes zu walten. Aus Makedonien ließ Paulus auch dem Titus Anweisung zugehen, wie er das Amt in Kreta führen solle. Der Apostel hielt sich auf dieser Reise nicht lange auf. Er kam nicht mehr nach Ephesus, sondern begab sich nach Nikopolis in Epirus, um von da aus, wenn die Winterzeit vorüber wäre, auf dem kürzesten Seeweg nach Italien zu kommen. Nach Nikopolis soll auch Titus kommen, wenn er seine Aufträge in Kreta vollführt hat. Einen Sommer scheint Paulus an diese Reise gewendet zu haben. Nachdem er in Nikopolis überwintert hatte, kehrte er im Frühjahr 65 nach Italien zurück, um endlich seinen alten Plan durchzuführen und das Evangelium bis an das äußerste Ende des Abendlands, nach Spanien, zu tragen. Daß er diesen Plan auch ausgeführt, bezeugt uns Clemens Romanus, der Zeitgenosse des Paulus. Er wird demnach im Laufe des Jahres 65 die Reise nach Spanien angetreten haben. Näheres über seine dortige Wirksamkeit wissen wir nicht. Genug, daß er dort muß in Haft genommen und nach Rom gebracht worden sein, um als römischer Bürger vor des Kaisers Gericht gestellt zu werden. Aus dieser Gefangenschaft, welche bald eine viel bedenklichere Gestalt annahm als die erste, schrieb er den zweiten Brief an Timotheus, worin er diesen bittet, bald zu ihm zu kommen, da er, den einzigen Lukas ausgenommen, von allen verlassen sei (2 Tim. 4, 9 ff. 21). Es war der letzte Brief des Apostels, und Paulus gibt sich keiner Täuschung über den Ausgang seiner Gefangenschaft hin. Die Zeit seines Todes wird ins Jahr 67 zu setzen sein.

Somit würden denn die letzten Briefe des Paulus so sich ordnen, daß, von dem an die Hebräer abgesehen, erst der an Titus, dann der erste an Timotheus im Jahre 64 geschrieben wurde, und zuletzt der zweite an Timotheus in der zweiten Gefangenschaft (66) die ganze Reihe schloß.

§ 88.

1. Der Brief an die Hebräer.

1. Wie wir schon oben sahen, gehört der Hebräerbrief zu den Antilegomenen, d. h. zu jenen Briefen, deren apostolischer Ursprung nicht allen Gemeinden von Anfang an in gleicher Weise feststand. In Rom kannte man den Brief gegen Ende des ersten Jahrhunderts, denn Clemens Romanus hat ihn benützt. Aber derselbe bezeichnet ihn nicht näher, so daß wir aus seinem Citat kein Urteil darüber gewinnen, wer in Rom für den Verfasser des Hebräerbriefs gegolten habe. Vom Ende des ersten Jahrhunderts an herrscht dann im Abendland fast gänzliches Schweigen über diesen Brief; nur Tertullian beruft sich auf ihn, aber er schreibt ihn dem Barnabas zu. — Anders im Morgenlande. Hier finden wir unsere Schrift unter dem Namen „Brief an die Hebräer" und als eine Schrift des Paulus anerkannt bei Pantänus, Clemens Alexandrinus, Origenes, — und zwar beruft sich letzterer auf die Überlieferung. Aber die Verschiedenheit der Sprache brachte schon diese Kirchenlehrer auf die Vermutung, daß zwar die Gedanken von Paulus, ihre Darstellung aber von einem seiner Schüler, von Lukas oder Clemens herrühre. Das bis auf diesen Tag zutreffendste über dieses schwierige Problem hat ohne Zweifel Origenes gesagt, wenn er (Euseb. 6, 26) das Griechisch des Briefes für ein reineres erklärt, als es bei Paulus sich finde und die Eigenart seines Ausdrucks in demselben vermißt, die Gedanken dagegen bewundernswert und eines Apostels würdig findet, die Frage nach dem Verf. aber, obwohl ihm die Überlieferung, die Lukas oder Clemens nennt, bekannt ist, dennoch als ein ungelöstes Rätsel stehen läßt. Allmählich fand der Hebräerbrief wohl infolge Bekanntwerdens der Schriften des Origenes seit Mitte des 4. Jahrhunders auch im Abendlande Eingang und auf der Synode von Karthago (397) wurde er als der vierzehnte den Briefen des Paulus beigezählt.

Was nun das Selbstzeugnis des Briefes betrifft, so fehlt ihm zwar der apostolische Gruß und die Selbsteinführung des Verfassers, aber nicht jede persönliche Beziehung auf denselben. Vergl. 13, 23. 24; 13, 18 f. Diese Stellen beweisen, wenn auch nicht die Abfassung des Briefes durch Paulus, so doch jedenfalls seine

Herkunft aus dem paulinischen Lehrkreise. In der näheren Umgebung des Ap. werden wir den Verf. jedenfalls zu suchen haben, so daß ein mittelbar paulinischer Ursprung des Briefes wohl möglich wäre. Der Stelle 2, 3 dürfte bei der Frage nach dem Verfasser kein entscheidendes Gewicht beizulegen sein. Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß der Lehrgehalt dieses Briefs vielfach neu und eigentümlich ist. Die Auferstehung tritt zurück hinter der Erhöhung und Vollendung Christi durch seinen Hingang zum Vater. Christus erscheint als Hohepriester und zwar nach der Weise Melchisedeks, paulinische Grundbegriffe (wie Rechtfertigung, Werke des Gesetzes ꝛc.) fehlen ganz oder treten völlig in den Hintergrund; der Glaube erscheint nicht als Mittel der Aneignung der Rechtfertigung, sondern als Sache des über die Ungenüge der Gegenwart mit der verheißenen Zukunft sich tröstenden Vertrauens ꝛc. Indessen ließe sich diese Verschiedenheit des Lehrgehalts immerhin aus der eigenartigen Veranlassung und dem Zweck des Hebräerbriefs genügend erklären; ist diese Verschiedenheit ja nicht minder groß zwischen anderen paulinischen Briefen wie z. B. zwischen dem Galater- und Epheserbrief.

Was aber entschieden gegen unmittelbar paulinische Abfassung spricht, das ist der Stil des Briefes, der durch Reinheit des griechischen Ausdrucks, sorgfältigen Periodenbau, die rhetorische Fülle und Erhabenheit seiner Sprache von dem der paulinischen Briefe mit der Gedrungenheit ihrer Gedanken, der dialektischen Schärfe der Beweisführung und ihren sprachlichen Unebenheiten so unverkennbar sich unterscheidet, daß es schwer, ja unmöglich erscheint, ihn dem Paulus zuzuschreiben. Möglicherweise trifft die bereits im Altertum vertretene vermittelnde Ansicht das Richtige, daß Paulus die Gedanken zu dem Brief gegeben, und einer seiner Begleiter ihn verabfaßt habe. Das Altertum riet auf Clemens, Lukas, Barnabas, Luther auf Apollos; Sicheres läßt sich nicht sagen.

2. Leserkreis und Veranlassung des Briefes. Als Leserkreis bezeichnet die Überschrift die Hebräer, was freilich eine sehr unbestimmte Angabe ist. Doch geht jedenfalls soviel daraus hervor, daß die Leser ausschließlich Judenchristen waren, was denn auch zu dem Inhalte allein paßt. Daß aber der Brief nicht der Gesamtheit der Judenchristen vermeint war, erhellt aus den örtlich be-

grenzten Zuständen, auf welche er Rücksicht nimmt (vergl. die Grüße, die Absicht, die Empfänger zu besuchen u. s. w.). Man hat nun den Leserkreis in Antiochien und Umgebung (so nach Hofmann die früheren Auflagen dieses Buchs) oder in Syrien (Kübel) suchen zu müssen geglaubt, von anderen z. T. abenteuerlichen Vermutungen abgesehen. Aber die wahrscheinlichste Annahme ist doch die, daß er an die judenchristlichen Gemeinden Palästinas, wenn nicht geradezu an diejenige in Jerusalem gerichtet ist. Auf Jerusalem weist so deutlich als möglich die Stelle Hebr. 13, 11—14 hin, aber auch abgesehen davon legt sich die Betrachtung nahe, daß die Versuchung zum Rückfall ins Judentum am bedrohlichsten für diejenigen sein mußte, die in unmittelbarer Anschauung der äußeren Herrlichkeit des Tempelkultus lebten und das Wehe des Ausschlusses aus der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihres Volkes eben darum am bittersten empfinden mußten. Mit dieser Annahme steht die Stelle 2, 3 nicht im Widerspruch, wenn man bedenkt, daß bereits eine zweite Generation der jüdischen Christenheit heranwuchs, als dieser Brief geschrieben wurde; auch nicht die Stelle 12, 4, da die damals erst beginnende, wohl mit den Freiheitsbestrebungen des fanatisierten jüdischen Volkes anfangs der 60er Jahre zusammenhängende Feindseligkeit gegen die judenchristliche Gemeinde Jerusalems noch nicht bis zu blutiger Gewaltthat fortgeschritten war; auch nicht die Stelle 13, 16, da die Armut der auf die Unterstützung der Heidenchristenheit angewiesenen Gemeinde zu Jerusalem sie von der allgemeinen Christenpflicht der Wohlthätigkeit sicherlich nicht entband. (Röm. 15, 26.) Andere Einwendungen besitzen noch weniger Gewicht.

3. Zeit und Veranlassung dieses Sendschreibens ist damit, so weit möglich, schon bestimmt. Es setzt den Bestand des Tempels und Tempelgottesdienstes voraus, ist also (im letzten Jahrzehnt) vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Um den Anfang (Mitte?) der sechziger Jahre hatte Unzufriedenheit mit der dürftigen Gestalt der christlichen Gegenwart, Sehnsucht nach der alten Tempelherrlichkeit, Scheu vor der durch den neuerwachten national-religiösen Fanatismus ihrer Volksgenossen drohenden Verfolgung die jüdische Christenheit Palästinas bereits in bedenkliche Nähe des Rückfalls zum Judentum geführt.

Dies womöglich noch zu verhüten, ist der Zweck des Hebräerbriefs, der nach 13, 22 ein Wort der Ermahnung sein will. Die Leser sollen den Glauben an Christum und die Hoffnung auf seine Verheißung nicht aufgeben, darum, daß sie um Christi willen ihren Teil am alten Bund verlieren. Denn der neue Bund gewährt ihnen alles, was der alte Bund darbot, und zwar so, daß sie mit dem neuen Bund alles dem Wesen nach haben, was der alte Bund nur im Vorbild, nur als Verheißung gewährte. Der alte Bund ist im neuen aufgehoben, und wenn jetzt die Herrlichkeit des neuen Bundes noch nicht erschienen ist, so verbürgt doch die Größe des Stifters und seines Werkes, daß die Gemeinde wie er durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen werde. Darum sollen die Hebräer Glauben halten und im Leiden die Hoffnung nicht aufgeben.

4. Diese Grundgedanken führt der Verfasser in folgender Weise aus:

I. **Die über die Engel, über Mose, Josua und auch über Aaron hinausragende Erhabenheit des neutestamentlichen Mittlers** c. 1, 1—5, 10.

1. JEsus ist erhaben über die Engel, die Vermittler der A.Tl. Gottesoffenbarung c. 1. 2.

a) Auf die vielfachen prophetischen Gottesoffenbarungen ist in dieser letzten Zeit die Gottesoffenbarung durch den Sohn gefolgt, den Vollbringer des Heilswerks, welcher nach rückwärts als Gott und Träger des von Gott durch ihn geschaffenen Weltalls und nach vorwärts als der Erhöhete und Erbe aller Dinge auch über die Engel, welche Diener sind, erhaben ist (c. 1). Darum übertrifft die durch den Sohn vermittelte Offenbarung das durch Engel vermittelte Gesetz, und darum soll man ihr auch desto williger gehorchen, um nicht einer Strafe zu verfallen, welche der Größe dessen entspricht, für dessen Verachtung man gestraft wird (2, 1—4). b) Wohl sehen wir JEsum jetzt noch nicht als Herrn der zukünftigen Welt, aber doch bereits als den Verherrlichten, nachdem er zeitweilig unter die Engel erniedrigt war, um durch seinen Tod Tod und Teufel zu überwinden, und durch Leiden vollendet, für uns, seine Brüder, die mit ihm Kinder eines Vaters sind, ein mitfühlender Hohepriester zu werden (2, 5—18).

2. JEsus ist erhaben über den Mittler des A. T. Mose c. 3.

JEsus ist herrlicher als Mose, denn er ist treu, wie dieser, im Hause Gottes. Aber Moses gehört selbst zum Haus als Diener, während Christus als Sohn dessen, der das Haus bereitet hat, Herr über das Haus (die Gottesgemeinde) ist (3, 1—6). Bei der Erwähnung Mosis legt sich die Erinnerung an das Geschick des Volkes, dem er diente, nah und damit die Ermahnung an die Leser, doch sich nicht gegen das Wort eines solchen über Mosen erhabenen

Gottgesandten zu verstocken, damit sie nicht wie das Geschlecht der Wüste des Eingangs zur Ruhe Gottes verlustig gehen (3, 7—19).

3. JEsus ist erhaben über Josua c. 4, 1—16.

Wir sollen durch Glauben in jene Gottesruhe eingehen, zu welcher das Geschlecht der Wüste nicht gelangte, zu welcher auch Josua sein Volk nicht zu bringen vermochte, in welcher das Volk Gottes der Sabbatruhe Gottes teilhaftig wird (4, 1—10). Darum hüten wir uns vor Unglauben, den das alles durchdringende und alles enthüllende Wort schon in seinen geheimsten Regungen offenbart, und halten wir fest an dem Bekenntnis von und zu unserm so erhabenen und milden Hohepriester (4, 14—16)!

In Anknüpfung an 2, 17 und 3, 1 kommt nun der Verf. auf den Gegenstand zu sprechen, der ihm am meisten am Herzen liegt und bei dem er darum am längsten verweilt: auf das hohepriesterliche Amt JEsu, und zeigt zunächst

4. wie JEsus auch erhaben ist über Aaron c. 5, 1—10.

Der aaronitische Hohepriester hat, ein Mensch für Menschen und darum menschlichen Mitgefühls fähig, sein Amt von Gott: — so ist auch Christus von Gott, seinem Vater, gesetzt zum Priester, und zwar zu einem erhabeneren als Aaron, nach der Weise Melchisedeks, und ist, obwohl Gottes Sohn, leidend und flehend in den Tagen seines Fleisches, Urheber unseres ewigen Heiles geworden (5, 1—10).

Übergang zum II. Hauptteil c. 5, 11—6, 20.

Ehe der Verfasser die Vergleichung Christi und Melchisedeks weiter ausführt, straft er die Leser wegen ihres Zurückgebliebenseins auf der Vorstufe christlicher Erkenntnis, über welche hinaus er sie mit Gottes Hilfe der Vollkommenheit entgegenführen will (5, 11—6, 3). Bei ihrer vorausgegangenen lebendigen Erkenntnis Christi würden sie, wenn sie abfallen sollten, keine Möglichkeit der Wiederbekehrung mehr haben; doch versieht sich der Verfasser von den hebräischen Christen eines bessern, daß sie nämlich durch Glaubensbeständigkeit Erben der Verheißung werden (4—12). Nach dem Vorbild Abrahams, welcher der durch Wort und Schwur Gottes verbürgten unverbrüchlichen Verheißung traute, sollen auch sie die Hoffnung festhalten, die ins Heiligtum hineinreicht, wohin JEsus, vermöge eines gleichfalls beschworenen Wortes Gottes Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, vorausgegangen (13—20). Hiermit hat sich der Verf. wieder den Weg gebahnt zu der bereits c. 5 begonnenen Betrachtung des Hohepriestertums JEsu und zeigt nun

II. **den überaaronitischen melchisedekischen Charakter unseres Hohenpriesters, welcher nach einmaliger Selbstopferung nun königlich thronet im Himmel c. 7, 1—10. 18.**

1. Der Priester nach der Weise Melchisedeks (vgl. Gen. 14 und Ps. 110) c. 7, 1—25.

Alles ist dem Verf. an dieser Gen. 14 meteorgleich auftauchenden Persönlichkeit bedeutsam, was die Schrift von ihr sagt und was sie verschweigt (c. 3). Die Hoheit des Melchisedek lehrt er aber daran ermessen, daß selbst

Abraham vor ihm sich beugte, indem er ihm den Zehnten gab und von ihm den Segen empfing (v. 1—10). Die Verschiedenheit und zugleich Erhabenheit des Priestertums JEsu über das levitische weist er nun auf Grund von Ps. 110, 4 daran nach 1) daß Christus nicht dem priesterlichen, sondern dem königlichen Stamm entsproß, 2) daß er Priester nicht ist durch leibliche Abstammung, sondern in der absoluten Lebensfülle seiner Persönlichkeit (7, 15—19), 3) daß er zum Priester bestellt ist mit göttlichem Eidschwur (7, 20—22), und zwar 4) nicht als sterblicher Vorgänger anderer, sondern unwandelbar als der Ewiglebende, zum Heile aller, die sich durch ihn bei Gott vertreten lassen (7, 23—25).

2. Die Erhabenheit des Priesters nach der Weise Melchisedeks über den levitischen Hohepriester c. 7, 26—9, 12 erweist sich

a) durch seine Sündlosigkeit, vermöge deren er keines Opfers für sich bedarf, sowie durch sein einmaliges, keiner Wiederholung bedürftiges Sühnopfer für die Gemeinde (7, 26—28), b) durch den innergöttlichen himmlischen Bereich seines hohenpriesterlichen Waltens und zugleich königlichen Herrschens (8, 1—5), c) durch den auf Sündenvergebung beruhenden neuen Bund, dessen Stifter er geworden ist (8, 6—13), endlich d) durch die innerlich reinigende, vollendende Kraft seines Opfers. Im A. T. deutete schon die Einrichtung der Gotteswohnung, die Unzugänglichkeit des Allerheiligsten, auf die Unvollkommenheit der Stufe der Gottesgemeinschaft hin, zu welcher es erhob (9, 1—10), während das Selbstopfer Christi, der durch den Tod zu Gott ging (das Gegenbild des Eingangs des A.Tl. Hohenpriesters in das Allerheiligste) eine gewissenreinigende, vollendende Kraft hat, eine ewige Erlösung bewirkt und der Heilsgüter des N. Testamentes teilhaftig macht, dessen unverbrüchliche Gültigkeit eben auf seinem Opfertode beruht (11—28). Und so hat denn sein einmaliges Opfer, weil es die Verwirklichung des wesentlichen Willens Gottes ist, eine die Gläubigen für alle Zeiten vollendende Wirkung, während das alttest. Opfer schon in der Notwendigkeit seiner jährlichen Wiederholung das Zeichen seiner Unvollkommenheit und Unwirksamkeit an sich trug (10, 1—18).

III. **Das rechte Verhalten in der Wartezeit zwischen unseres Heiles Anfang und Vollendung** c. **10, 19—13, 25.**

1. Der Verfasser ermahnt (10, 19—39) glaubensgetrost (im Gebet) zu dem eröffneten Allerheiligsten herzuzutreten (19—22), das Bekenntnis der wohlverbürgten Hoffnung festzuhalten (23), wechselseitig über sich zu wachen in Erwägung des unabwendbaren Gerichtes, welches alle diejenigen trifft, die das einmal erkannte Heil des neuen Bundes willentlich verleugnen (24—31), und bei der früher in Bedrängnis erwiesenen Glaubensbeständigkeit zu beharren, um so der Verheißung teilhaftig zu werden, deren Erfüllung mit dem Tag des HErrn bevorsteht (32—39).

2. Aller Glaube aber hat es zu thun mit Thatsachen der unsichtbaren Welt, mit Gütern der Zukunft, und doch zeigt die heilige Geschichte von Anfang an, daß der Glaube das Wesen alles gottgefälligen Verhaltens (11, 1—16), die

Bedingung alles göttlichen Segens und Erfolges (17—31), die Macht alles geistlich großartigen Thuns und Leidens ist (32—40).

3. Im Rückblick auf eine solche Wolke von Zeugen und im Aufblick auf JEsum, der auf dem Wege willigen Leidens zur Herrlichkeit gelangt ist, sollen die Leser im Kampfe gegen die Sünde nicht ermatten (12, 1—4), und nicht der väterlichen Liebe, welche alles Züchtigungsleiden über uns verhängt, und der edlen Frucht, die es bringt, vergessen (5—11). Vielmehr sollen sie sich aufraffen zu rüstiger Fortsetzung des Christenlaufs, dem Frieden nachtrachten, der Heiligung nachringen, keine Unlauterkeit unter sich aufkommen lassen, damit sie nicht wie Esau zu spät einsehen, wie schnöde sie sich um das Gut der Verheißung gebracht haben (12—17). Um wie viel herrlicher die neutestamentliche Offenbarung ist als die sinaitische, da sie uns in lebendige Gemeinschaft mit der enthüllten Herrlichkeit des Jenseits setzt, um wie viel herrlicher das unbewegliche Reich ist, das wir überkommen haben, als die bei der Gesetzgebung bewegte Erde, um so viel größer ist unsere Strafbarkeit im Falle des Ungehorsams und der Untreue, denn ein verzehrendes Feuer ist der Gott des neuen Bundes wie der des alten (18—29).

Schluß. Gemischte Ermahnungen an die Leser zu allerlei christlicher Tugend, insbesondere zur Nachahmung des Glaubens ihrer verstorbenen Führer, zum Trachten nach rechter Heils- und Glaubensgewißheit; Warnung vor Überschätzung des alttestamentlichen Kultus und der religiösen Gemeinschaft mit ihrem Volke, aus welcher auch JEsus hinausgedrängt war, da er außen vor dem Thore litt. So gilt es auch für die Leser das Weh dieser Trennung zu verschmerzen und von dem irdischen Jerusalem sich loszulösen im Hinblick auf die himmlische Stadt und im Gegensatz zu dem abgethanen levitischen Gottesdienst die rechten neutestamentlichen Opfer zu bringen, die Gott wohlgefallen (13, 1—16).

Ermahnungen (17—19). Segenswunsch (20—21). Grüße (22—25).

2. Die drei Pastoralbriefe.

§ 89.

Der erste Brief an den Timotheus.

1. Timotheus, der Sohn eines Heiden zu Lystra und einer frommen Christin aus den Juden, der Eunike, und der Enkel der frommen Lois (2 Tim. 1, 5 und Akt. 16, 1), von den Seinigen von Jugend auf in der hl. Schrift unterwiesen, war laut Akt. 16, 1 ff. von Paulus, als er auf seiner zweiten Reise nach Lystra gekommen war, zum Gehilfen erwählt worden. Er diente von da an dem Apostel mit aller Treue, indem er ihn teils auf den Reisen begleitete (vgl. Akt. 17—20) und im Werke des HErrn unterstützte (1 Kor. 16, 10), teils als Abgeordneter des Apostels in die von

demselben gestifteten Gemeinden ging, um hier Aufträge des Apostels auszurichten (vgl. Akt. 17, 14; 18, 5; 1 Thess. 3, 2—5; 1, 1. — Akt. 19, 22 vgl. mit 1 Kor. 4, 17; 16, 10. 2 Kor. 1, 1. Akt. 20, 4). Er folgte dem Apostel auch in die erste römische Gefangenschaft. Sein bleibender Aufenthalt war zuletzt Ephesus, wo er der Tradition zufolge als Bischof unter Domitian oder Nerva den Märtyrertod erlitt.

2. Anlaß und Zweck dieses Briefes ist, dem Timotheus, der von dem Ap. nach Ephesus entsendet worden, um dort seine Stelle zu vertreten, für sein amtliches Wirken die nötigen Anweisungen zu geben. Der Ap. scheint einen ursprünglich beabsichtigten Besuch in Ephesus auf seiner Reise vom Morgenland ins Abendland (a. 64) unterlassen zu haben und ließ daher, im Begriffe nach Makedonien überzusetzen, dem Timotheus sagen, er solle ausharren in Ephesus, bis er wieder zu ihm komme (1 Tim. 1, 3 vgl. 3, 14). Aber mit diesem Befehle allein begnügte er sich nicht, er wollte ihn für die Erfüllung seines schweren Berufes stärken, und so kam es, daß er aus Makedonien diesen Brief an ihn gelangen ließ.

3. Um nun den Inhalt dieses Briefes zu verstehen, muß man wissen, was Timotheus in Ephesus sollte und was ihm zur Ausrichtung seines Berufes not war. Er sollte erstlich Irrlehrern entgegenwirken, welche das einfache apostolische Christentum in Lehre und Leben verließen und sich einerseits in unfruchtbare, sei es rabbinische, sei es jüdisch-gnostische Grübeleien, andrerseits in eine gesetzliche oder vielleicht jüdisch-gnostische Askese verloren*) und andere auf gleiche Wege zu ziehen suchten. Das war an sich eine schwere Aufgabe, die Timotheus nur lösen konnte, wenn er selbst treu an der apostolischen Überlieferung festhielt und jede geistige Gemeinschaft mit den Gegnern mied. Timotheus scheint dies nicht

---

*) Dafür, daß man es hier bloß mit jüdischen Gegensätzen zu thun habe, scheinen die Ausdrücke „Gesetzeslehrer" (1 Tim. 1, 7), „die aus der Beschneidung" (Tit. 1, 10 vgl. v. 14) zu sprechen, während dagegen die endlosen Genealogien (1 Tim. 1, 4) und die Leugnung der leiblichen Auferstehung, zu welcher diese Leute fortschritten (2 Tim. 2, 18), das Verbot der Ehe (4, 1 ff.) auf den Gnostizismus hinweisen, der in seinen Anfängen gewiß vorhanden war, wenn er auch als System sich noch nicht ausgebildet hatte.

gethan zu haben, sondern aus der Dringlichkeit, mit der der Apostel ihn immer wieder ermahnt, von solchem Wesen sich frei zu erhalten, geht hervor, daß es ihm selbst gefährlich worden war. Vgl. 1 Tim. 1, 4 ff. 18 ff.; 4, 6 ff. 15 ff.; 6, 3 ff. 11 ff. 20. Um so nötiger war es, den Timotheus für den Kampf gegen solches Treiben zu stärken. Dies bildet deshalb gleich den Eingang des Briefes c. 1, wie es auch in der Mitte und am Schluß sich wiederholt. Ein zweites, worüber der Apostel sich zu äußern hatte, betraf die öffentlichen Gottesdienste und die Bestellung der Ämter. Auch dafür bedurfte Timotheus Rat. Der Apostel erteilt ihm diesen, indem er ihn ermahnt, bei der Besetzung der Ämter nicht sowohl auf Begabung, als auf sittliches Wohlverhalten zu sehen (2, 1—3, 13). Endlich drittens soll er ja selbst, bis der Apostel kommt, als Stellvertreter des Apostels die Gemeinde lehren und leiten. Damit bedarf er wieder der Weisung, damit er sich den verschiedenen Verhältnissen gegenüber im Wandel und Wirken richtig zu halten wisse; diese Weisung empfängt er in 3, 14—6, 21. — Dies der Inhalt des Briefes. Er bezieht sich ebenso wie der zweite an Timotheus und der an Titus durchweg auf Kirchenleitung, deshalb heißen sie alle drei „die Pastoralbriefe".

4. Was endlich die Form des Briefes anlangt, so ist sie ebenso wie die der anderen Pastoralbriefe weniger sorgfältig, als die der andern Briefe: der Stil ist vielfach ungebunden. Aber es ist zu bedenken, daß sie an Freunde und Gehilfen gerichtet sind. Übrigens herrscht auch in ihnen überall im allgemeinen Ordnung und Gedankenfortschritt.

Die beiden Timotheusbriefe und den Titusbrief dem Apostel abzusprechen berechtigen weder äußere noch innere Gründe. Die entwickeltere Gestalt jüdisch-hellenischer Gnosis, die uns in den Briefen begegnet, kann nicht befremden, da ihre ersten Keime sich schon im Kolosserbrief zeigen; ebensowenig die stärkere Betonung des kirchlichen Amts, da gegen das Ende der apost. Periode die Wichtigkeit desselben naturgemäß wuchs. Übrigens hat Paulus von Anfang auf dessen ordnungsmäßige Bestellung Wert gelegt (Phil. 1, 1; Apostelgesch. 14, 23). Man hat auch auf den den Pastoralbriefen eigentümlichen Wörterschatz hingewiesen. Aber die neuen Bezeichnungen erklären sich aus dem neuen Gegensatz, den es hier zu bekämpfen galt. Ausdrücke wie „heilsame, gesunde Lehre", „Geheimnis der Gottseligkeit", „anvertraute Beilage" 2c. begegnen hier zum erstenmal, weil

es eben galt, den gesunden Ernst des christlichen Lebens und die Reinerhaltung der apostolischen Überlieferung zu betonen.

I. **Anweisung zur rechten Bekämpfung des jüdischen Unwesens c. 1.**

Nach der Zuschrift (1, 1—2) beginnt der Apostel sofort damit, den Timotheus an den Auftrag zu erinnern, den er ihm gegeben hat, nämlich diejenigen zu ermahnen, die einer „andern" Lehre (als der vom Apostel überkommenen) nachhängen (3). Sie beschäftigen sich beim Lehren der Schrift mit Fabeln (d. i. Mythen oder überlieferten Sagen, wodurch sie die Wahrheit mit Irrtum vermengen) und mit Genealogien (gelehrten Untersuchungen über den geschichtlichen Inhalt der Thorah, wenn man den Ausdruck nicht etwa von den gnostischen Äonenreihen zu verstehen hat). Damit erbauen sie aber nicht, sondern rufen nur Wissensdünkel und leere Disputationen hervor, während alles Predigen auf Erweckung wahrer Liebe abzielen soll. Ein Unterricht, der diesem Zweck nicht dient, ist leeres Geschwätz (4—7). Zum andern trägt ihre Lehre einen ausgeprägt gesetzlichen Charakter (v. 7 „Gesetzeslehrer" vgl. Tit. c. 1, 10. 14). Sie behelligen die Gläubigen mit Bestimmungen des Gesetzes, das doch nicht für sie, sondern für die Sünder gebraucht werden soll, die man dadurch straft und zur Buße führt. Den „Gerechten" aber gilt nach der gesunden Lehre nicht das Gesetz, sondern die Heilsbotschaft von der Gnade Gottes in Christo, die Gott dem Paulus anvertraut und an der Person desselben für alle Gläubigen verherrlicht hat (8—17). Das soll Timotheus in Ephesus lehren, darauf hin vermahnen, damit er die Weissagung wahr mache, die bei seiner Bestellung zum Gehilfen des Paulus ergangen ist, und wie der Apostel ihm dabei Vorbild und Beispiel ist, so soll das Ende des Alexander und Hymenäus ihn schrecken, von dieser (einfachen apostolischen) Lehre abzuweichen (18—20).

II. **Anweisung des Timotheus in Bezug auf die Ordnung gemeindlicher Verhältnisse c. 2, 1—3, 13.**

1. Die öffentlichen Gottesdienste.

Das Gebet (2, 1—10). Hier betont der Apostel, daß das gemeindliche Gebet sich auf alle Menschen, besonders auch die Träger des obrigkeitlichen Amtes erstrecken solle. Die Einheit Gottes, die weltumfassende Allgemeinheit des Heilsratschlusses, seine Ausführung durch den einigen Mittler, den Erlöser aller Menschen, geben dem Gebet notwendig diese Weitschaft. An diesen Gebetsversammlungen sollen die Männer mit heiligem Ernst, die Frauen in sittsamer Tracht teilnehmen; des Lehrens und öffentlichen Auftretens aber sollen sich letztere enthalten. So ziemt sich's sowohl um der schöpferischen Ordnung, als um des Verhältnisses des Weibes zum Sündenfall willen. Des Weibes Berufskreis ist nicht die Öffentlichkeit, sondern die Familie (11—15).

2. Die Bestellung der Ämter.

Der Apostel lehrt, auf welche sittlichen Eigenschaften bei der Wahl zu den Ämtern zu sehen, bei dem Bischof (3, 1—7), dem Diakon und der Diakonissin (8—11). v. 12—13 handelt von dem häuslichen Leben verheirateter Diakonen.

III. **Ermahnungen an Timotheus zu rechtem persönlichen Verhalten in seiner Berufsstellung** c. 3, 14—6, 21.

1. Als Lehrer soll Timotheus das Geheimnis der Gottseligkeit d. h. die einfache christliche Heilswahrheit, deren Trägerin die Kirche ist (3, 14—16) und den rechten Brauch der natürlichen Dinge lehren gegenüber einer Neologie, die mit Altweibermärchen umgeht und, die Schöpfungsordnung Gottes verrückend, Gewicht auf eine äußerlich gesetzliche Askese legt, der im Vergleich mit der Übung der Gottseligkeit nur eine höchst untergeordnete Bedeutung zukommt (4, 1—11). Da Timotheus für die von dem Apostel ihm gestellte Aufgabe noch jung an Jahren ist, so soll er bestrebt sein, die Achtung zu gewinnen durch das Vorbild, das er gibt, und sein selbst wahrzunehmen, damit er fortschreite im Guten (12—16).

2. Es folgen nun Weisungen an Timotheus bezüglich seines Verhaltens gegen die einzelnen, je nach Alter, Geschlecht und Stand. a) Am längsten verweilt der Apostel bei den Witwen. Timotheus soll zunächst unterscheiden zwischen solchen, die ganz einsam stehen, und solchen, die noch Angehörige haben, solchen, die ihre Witwenschaft in Ehren führen, indem sie ihr Leben einzig Gott weihen, und solche, die noch Fleischliches suchen (5, 1—8). Nur die eigentliche, d. i. einsame Witwe gehört mit ihren Pflichten und ihren Bedürfnissen ganz der Gemeinde. Ehe sie aber in dies Verhältnis tritt, soll man prüfen, ob ihr Alter und ihre Vergangenheit hoffen lassen, sie werde eine heilige Witwe sein, — nur solche versorge die Gemeinde (9—10). Jüngere Witwen sollen, um Schlimmeres zu vermeiden, wieder heiraten (11—15); die, welche Angehörige haben, sollen diesen und nicht der Gemeinde anheimfallen (16). b) In Bezug auf die Ältesten soll Timotheus darauf sehen, daß man sie ehre und ihnen das Ihre gebe, Klagen gegen sie nicht leichthin annehmen, im Fall der Verschuldung aber strenge strafen ohne parteiische Voreingenommenheit; es mit der Weihe zum Amte nicht leicht nehmen; vor allem aber sich selbst rein halten, ohne einen falschen Wert auf leibliche Askese zu legen, 5, 17—23. (Der diätetische Rat v. 23 will nicht bloß um die leibliche Gesundheit des Timotheus, sondern auch um die Gesundheit seiner Frömmigkeit Sorge tragen.) c) Die Sklaven soll er nach dem Grundsatz 5, 24—25 (?) ermahnen, ihren Beruf in der Ehrerbietung und im Gehorsam gegen heidnische, wie christliche Herren zu erkennen, und das für genug zu achten, wenn sie selbst gute Werke nicht thun können, daß sie bei der Ausführung derselben dienen (6, 1—2). (?) d) Mit den im Brief schon mehrfach gekennzeichneten Vertretern einer müßigen und unfruchtbaren Schriftgelehrsamkeit, die die Religion d. h. das Lehren derselben zu einem Erwerbsmittel erniedrigen, soll er unverworren bleiben (6, 3—5). Hieran schließt sich eine Empfehlung christlicher Genügsamkeit (v. 6—10). Statt nach solch materiellen Dingen soll Timotheus sich strecken nach dem ewigen Leben und als treuer Bekenner die Lehre rein behalten nach dem Vorbild JEsu, der vor Pilatus sein gutes Bekenntnis abgelegt hat: — solches alles im Blick auf

die herrliche Offenbarung JEsu Christi (11—16)! Die Reichen soll Timotheus den rechten Gebrauch des irdischen Gutes lehren (17—19).

Schluß. Noch einmal mahnt Paulus den Timotheus, die anvertraute Lehre zu bewahren, vor der falsch berühmten Gnosis sich zu hüten, und grüßt ihn mit dem apostolischen Gruße (20. 21).

§ 90.

Der Brief an den Titus.

1. Titus, wahrscheinlich in Antiochien vom Apostel Paulus zum Christentum bekehrt, erscheint seit der Reise des Paulus nach Jerusalem vom Jahre 51 als beständiger Gefährte des Apostels. Er wurde von demselben auch zu verschiedenen Malen mit Aufträgen betraut, namentlich diente er dem Apostel zur Zeit, als die korinthische Gemeinde der apostolischen Zurechtweisung bedurfte (vgl. 2 Kor. 7, 6. 13. 14; 8, 6. 16. 23; 12, 18). Auch in der römischen Gefangenschaft befand sich Titus in der Umgebung des Apostels. Als der Apostel wieder frei geworden war, begleitete er ihn ins Morgenland. Er blieb auf Kreta zurück, um das Werk zu vollenden, welches der Apostel hier begonnen hatte. Nach der Tradition kam er später, nachdem er zuvor dem Apostel Paulus bis zu seinem Lebensende gedient hatte (2 Tim. 4, 10), wieder nach Kreta und soll als Bischof der dortigen Gemeinden seinen Lauf beschlossen haben.

2. Den Anlaß zu dem Briefe des Paulus an den Titus bot der Auftrag, mit welchem der Apostel seinen Gehilfen für die Insel Kreta betraut hatte (Tit. 1, 5). Paulus hatte hier das Evangelium vermutlich nicht zuerst gepredigt, aber er scheint den Anfang dazu gemacht zu haben, die einzelnen Christen, die er auf der Insel vorfand, zu Gemeinden zu sammeln und ihnen Älteste zu setzen. Er konnte aber dieses Werk nicht selbst vollenden, denn sein apostolischer Beruf rief ihn nach dem Abendlande zurück; deshalb ließ er den Titus zurück, damit dieser die neuen Gemeinden ordne und namentlich für die Bestellung der Ältesten hin und her in den Gemeinden Sorge trage. Bedurfte nun Titus für dieses Werk an und für sich schon apostolischer Anweisung und gewissermaßen auch einer Beglaubigung durch ein apostolisches Sendschreiben an ihn, so war ihm die Stärkung des Apostels noch um so nötiger, als die Zustände der Christenheit auch in Kreta anfingen, schwierige zu werden. „Jüdische Gelehrsamkeit, die ihre unfruchtbaren Untersuchungen über ge-

schichtliche Einzelheiten der Schrift samt den sich anschließenden Fabeln einer mehr als zweifelhaften Überlieferung zum Besten gab oder die Gemüter mit Fragen des mosaischen Gesetzes, was ihm zufolge rein oder unrein sei, behelligte, nahm die Stelle ein, welche dem Unterricht in den gewissen Thatsachen der christlichen Heilsgeschichte und der auf sie gegründeten Anweisung zu christlichem Leben und Wandel gebührte" (v. Hofm.). Durch dieses Wesen wurde nun die Einheit gemeindlichen Lebens, sowie der sittlich-religiöse Zustand der Gemeinden gefährdet. Dieses Übel hatte der Apostel jetzt vorgefunden und mit Augen gesehen,*) als er das Morgenland wieder besuchte, und wie sehr es ihn in Anspruch nahm, davon zeugen eben die Briefe, der erste an Timotheus und der an Titus. Auch der Brief an Titus ist nur unter Voraussetzung solcher Zustände zu verstehen.

3. Der Zweck des Briefes an den Titus ist nun kein anderer als denselben mit Rat, Belehrung und Ermahnung zu stärken und zu unterstützen, damit er das ihm aufgetragene apostolische Werk im Sinne und Geiste des Apostels vollführe und unter den schwierigen Verhältnissen, namentlich dem bestehenden Gegensatz gegenüber, als Vertreter des Apostels in Lehre und Leitung sich richtig zu verhalten wisse.

4. Der Inhalt des Briefes ist demnach folgender:

Zuschrift 1, 1—4.

I. **Anweisung zur Bestellung des Ältestenamtes** c. 1, 5—16.

Bei der Wahl von Ältesten soll Titus (vgl. 1 Tim. 3) vor allem auf sittliche Unbescholtenheit, d. i. untadeliges häusliches und öffentliches Leben sehen, aber auch auf Reinheit in der Lehre, da es gilt, die Gemeinde in der gesunden Lehre zu unterweisen und die Gegner zu überwinden (1, 5—9). Letzteres besonders gegenüber jenen eitlen Schwätzern, die mit ihren jüdisch-gnostischen Fabeln und Menschensatzungen bei den von jeher mit Recht übel beleumundeten Kretern Eingang gefunden hatten, und die durch dieselben gleicherweise die christliche Heilswahrheit wie die christliche Sittlichkeit schädigten, indem sie letztere in die Beobachtung des äußeren Unterschiedes von gesetzlich rein

*) Aus der Neuheit dieses Übels erkärt sich gar manches Neue und Eigentümliche des christlichen Sprachgebrauchs des Apostels, wie er sich in den Pastoralbriefen gestaltet. Indem der Apostel neu aufgekommenen Übelständen gegenüber das Wesen des Christentums von neuen Seiten darthut, so müssen nun teils ganz neue, teils früher nur seltene christliche Bezeichnungen auftreten.

und unrein setzten, die mit der innerlichen Befleckung Hand in Hand gehen kann (15—16).

II. **Anweisung, wie Titus selber ein der gesunden Lehre entsprechendes Verhalten anempfehlen soll, c. 2, 1—3, 11.**

Zunächst soll er die einzelnen je nach Alter, Geschlecht und Stand zu christlichem Wandel ermahnen (2, 1—10): die Männer und Frauen (1—5), die Jüngeren, denen er, der selbst noch zu ihnen gehört, zugleich durch sein Beispiel predigen soll, endlich die Sklaven; denn ein gottgeweihtes, in guten Werken fleißiges Volk sich zu erziehen ist die Absicht der in Christo erschienenen Gnade und seiner Selbsthingabe in den Tod. So soll Titus lehren und vermahnen (11—15). Er soll aber auch den kretischen Christen ihre Pflicht gegenüber der außerchristlichen Welt vorhalten: Gehorsam gegen die Obrigkeit, Sanftmut und Friedfertigkeit gegen alle Menschen, auch die Heiden, zu erzeigen, eingedenk, daß es die freie Gnade Gottes war, welche sie einst aus gleichem Sündendienst herausgehoben, durch die Wiedergeburt in der Taufe umgewandelt, sie gerecht und zu Erben des ewigen Lebens gemacht hat (3, 1—8). Diejenigen aber, welche sich mit unnützer Schriftgelehrsamkeit befassen, um die Gemeinde zu zerspalten und sich einen Sonderanhang zu verschaffen, soll er, wenn sie auf mehrmalige Ermahnung sich nicht fügen, meiden (10—11).

Schluß. Persönliches. Grüße (12—15).

§ 91.

Der zweite Brief an den Timotheus.

1. Wie wir schon oben § 87 sahen, schrieb Paulus diesen Brief als Gefangener. Daß diese Gefangenschaft eine andere war, als jene erste, welche mit dem Jahre 63 endete, wurde aus der Betrachtung der völlig veränderten Umstände bei jener und bei dieser Haft ersichtlich. Aber so einfach dies ist, daß der zweite Brief an Timotheus eine zweite römische Gefangenschaft fordert, so schwierig ist es, die Zeit dieser zweiten Gefangenschaft und somit die Abfassungszeit unseres Briefes genauer zu bestimmen. Man setzt sie in Verbindung mit der Neronischen Verfolgung, aber mit Unrecht. Diese war vorüber, als Paulus im Frühjahre 65 nach Rom kam. Auch das regelrechte, förmliche Prozeßverfahren, das gegen Paulus eingeleitet und innegehalten wurde, paßt nicht mehr in die tumultuarische Verfolgungszeit. Ist aber Paulus im Jahre 65 von Rom aus nach Spanien gereist und von dort später, nach wie langem oder kurzem Aufenthalte, wissen wir nicht, gefangen nach Rom zurückgebracht worden, so werden wir die Abfassung dieses Briefes schwerlich mehr in das Jahr 65 setzen dürfen. Denn der Brief ist, wie wir aus

4, 21 sehen, wo Timotheus aufgefordert wird, noch vor dem Winter zu kommen, im Spätsommer oder Herbst geschrieben, und der Apostel befindet sich zur Zeit, wo er an Timotheus schreibt, schon geraume Zeit in Haft, der Prozeß ist schon in einem weit vorgerückten Stadium; so werden wir denn an den Herbst des Jahres 66 denken müssen. Übrigens vgl. § 87.

2. Den Anlaß zu diesem Briefe bot ebensowohl die Lage des Paulus, als die des Timotheus. Paulus lag als Gefangener in Rom; einmal war die Verhandlung ausgegangen, ohne daß seine Verurteilung erfolgt wäre, aber eine zweite Verhandlung stand bevor, welche einen schlimmeren Ausgang nehmen mußte, wenn dem Apostel nicht mehr Unterstützung zu teil wurde, wie das erstemal. Er war als Übelthäter, d. i. wohl als Unruhestifter angeklagt; zumeist auf jene Vorgänge in Ephesus wird sich diese Anklage bezogen haben. Um sich von dieser Anklage zu reinigen, sollten ihm die Christen in Asien und seine Gefährten Zeugnis geben. Aber jene und diese haben ihn bis auf Lukas alle im Stiche gelassen (2 Tim. 1, 15; 4, 9—11. 16—18). Da sehnt er sich nach seinem treuen Gehilfen Timotheus (1, 4), um so mehr, als er vernommen hat, welch innigen Anteil derselbe an seinem Ergehen genommen habe; er hofft in seiner einsamen Lage an ihm eine Stütze zu finden. Dies der nächste Anlaß von seiten des Paulus zu diesem Briefe. Der Apostel will seinen Gefährten durch denselben stärken, daß er immer freudiger werde, mit ihm als ein guter Streiter Christi für das Evangelium zu leiden und nun auch teil zu nehmen an den Leiden des Gefangenen, indem er selbst zu ihm nach Rom kommt. Der Brief hat also zunächst keinen anderen Zweck, als den Timotheus zu ermutigen, nach Rom zu kommen. — Aber auch die Lage des Timotheus bot Anlaß, ihm zu schreiben. Derselbe hat, vielleicht brieflich, Klagen laut werden lassen gegen den Apostel, wie schwer ihm das Amt in Ephesus werde. Über den Schwierigkeiten, welche die schon früher geschilderte Partei von jüdisch-gnostischen Lehrern seiner Lehrthätigkeit entgegensetzte, wie über den Zuständen der Gemeinde, die im wahren Christentum zurückging, scheint ihm Lust und Mut vergangen zu sein an einer öffentlichen Lehrthätigkeit. Hatte er schon früher Neigung, zu stiller Betrachtung und Übung sich

zurückzuziehen, so hing er dieser Neigung nur noch mehr nach; sein Eifer für seine Lehrthätigkeit war erkaltet, sein Mut erlahmt. Und doch war es jetzt gerade so not, daß Timotheus die gesunde apostolische Lehre eifrig trieb, wo jene unfruchtbare Religionsgelehrsamkeit anfing, schwere Irrtümer zu erzeugen (2 Tim. 2, 18), während sie bis jetzt mehr deswegen schadete, weil sie die Gottseligkeit, die wahre Frömmigkeit verhinderte. So ermahnt ihn denn der Apostel — und das ist der andere Zweck des Briefes — sich von der Schwachheit zur Mannhaftigkeit aufzuraffen, aus der gemächlichen Stille in den Kampf hervorzutreten und durch die Zustände der Gemeinde, die in der schon angegebenen Richtung immer schlimmer werden, sich nicht überwinden zu lassen, sondern sie in der Kraft des HErrn vielmehr selbst zu überwinden.

3. Die Ausführung dieses doppelten Zweckes ergibt folgenden Inhalt des Briefes:

I. **Ermahnung zu getrostem Bekenntnis zu Christo und zu rechtem Leidensmut c. 1—2, 13.**

Erfreut durch des Timotheus herzliche Teilnahme an seinem (des Apostels) Ergehen fordert Paulus ihn unter Hinweis auf das Beispiel seiner glaubensstarken Mutter und Großmutter auf, sich mutig zum Evangelium, aber auch zu dem um des Evangeliums willen in Haft liegenden Apostel zu bekennen, eingedenk dessen, was wir der berufenden Gnade Gottes und der Wohlthat Christi, die uns im Evangelium kund gethan ist, verdanken. Letzteres um so mehr als er ja weiß, wie eine ganze Anzahl kleinasiatischer Christen das persönliche Verhältnis zu dem Apostel abgebrochen hat, weshalb Timotheus durch das Vorbild des Onesiphorus, der den Apostel in Rom aufsuchte und durch diesen Beweis der Treue erquickte, sich umsomehr angetrieben fühlen muß, die Gemeinschaft mit dem Apostel zu bethätigen und ihn durch seine persönliche Anhänglichkeit für die Bitterkeit jener Erfahrung zu entschädigen c. 1.

Mehr als an seiner Person jedoch liegt dem Apostel an der Verkündigung seiner Lehre, auf deren Fortpflanzung Timotheus bedacht sein soll, wie er anderenteils bereit sein soll, um des Evangeliums willen mit dem Apostel zu leiden. Um das zu können, muß er ferne halten, was ihn am Kampfe hindert (4—5), und gedenken 1) des Lohnes, der seiner wartet (6); 2) der Hilfe vom HErrn, die ihm zu teil wird (7); 3) des Vorbildes Christi, der vom Tod zum Leben, von Niedrigkeit zur Herrlichkeit gedrungen ist, und seines Apostels, der jetzt für die Gläubigen mit Christo leidet, aber gewiß weiß, daß er auch mit Christo herrlich werden wird (8—12); 4) der allezeit gewissen Treue, mit der der HErr an seinem Verheißungsworte hält (2, 1—13).

II. Belehrung des Timotheus über die richtige Führung des Evangelistenamtes sonderlich im Kampf gegen Irrlehre c. 2, 14—4, 8.

1. Wie Timotheus lehren soll 2, 14—26.

Des leeren Wortgezänks bloßer Lehrstreitigkeiten soll er sich enthalten, um so mehr als dasselbe bereits da und dort bis zum Widerspruch gegen Grundlehren des Christentums, so z. B. zur Leugnung der leiblichen Auferstehung (durch verflüchtigende Umdeutung derselben) fortgeschritten ist und zu besorgen ist, daß derselbe noch weiter um sich greift (14—18). Anderseits aber soll Timotheus darum, daß es den Widersachern gelingt, den Glauben mancher zu verstören, nicht an dem Fortbestand der Gemeinde Gottes selber verzweifeln. Denn ihr Fundament steht fest mit seinem doppelten Wahrspruch (aus dem Art und Wesen des über dem Grund sich erhebenden Baus ersichtlich wird): der HErr kennet die Seinen (und erhält sie inmitten der Masse der Abgefallenen), und: Man kann der Kirche nicht angehören, die er bauet, ohne dem ungöttlichen Wesen zu entsagen, das mit dem Namen Gottes im Widerspruch steht (19). Ist hiemit das Wesen der Kirche bezeichnet, so tritt uns in dem Bild von dem großen Haus mit mancherlei Gerät die Kirche auch in ihrer Erscheinung entgegen, als welche sie nicht bloß den Unterschied mannigfach abgestufter Begabungen, sondern auch den Gegensatz von (sittlich) wert und unwert in dieser Zeit in sich trägt. Doch kann, wer von der Sünde sich reinigt, aus einem Gefäß der Unehre ein Gefäß zur Ehre werden. Dies doppelte gibt der Apostel dem Timotheus zu bedenken, damit er einesteils an dem Fortbestand der Gemeinde nicht irre werden und zweitens niemanden sogleich aufgeben soll (19—21). — Wie sich Timotheus nicht zur falschen Verzagtheit, so soll er sich auch nicht zum falschen Eifer hinreißen lassen, wie er der Jugend nahe liegt: also die thörichten Streitfragen meiden, denn sie erzeugen Kampf, dagegen in aller Milde Gottes Wort handhaben, um solche, die in Satans Strick geraten sind, zu gewinnen (22—26).

2. Was den Apostel zu solcher Weisung dringet 3, 1—17.

Fehlt es jetzt schon nicht an Gliedern der Gemeinde, deren Wesen den Forderungen des Christentums widerspricht, so steht eine Zeit bevor, wo eine Entartung des Christentums eintreten wird, welche mit dem sittlichen Wesen desselben in allen Beziehungen im Widerspruch steht (3, 1—4). Die Leute haben dann den Schein der Gottesfurcht, haben sich aber ihrer heiligenden Kraft verschlossen. Solche soll Timotheus nicht als vollberechtigte Glieder der Gemeinde ansehen, sondern die Gemeinschaft mit ihnen aufheben (5). Es ist für sie kennzeichnend, daß sie in den Häusern umherschleichen und Eingang suchen bei Frauen, welche von Sünden gedrückt sind, die sich, anstatt gründliche Buße zu thun, von ihnen religiös angenehm unterhalten lassen. Solche (Verführer) gleichen jenen ägyptischen Zauberern: sie geben sich den Anschein, etwas zu leisten, nämlich das Werk der Bekehrung, und stehen wie jene im Dienste der Unwahrheit gegenüber dem Dienst der Wahrheit. Aber sie werden auch, wie jene Zauberer, zu schanden werden (6—9). Ein ganz anderes Christentum,

bei dem es auch ohne Verfolgung und Leiden nicht abging, hat Timotheus in der Nachfolge des Apostels vor Augen gehabt (10—13); dabei soll er denn auch bleiben, eingedenk dessen, von wem er die Lehre empfangen hat und weil er vermöge seiner Schriftkenntnis auch von ihrer Richtigkeit überzeugt sein muß (14—15). So wird er die Schrift auch recht gebrauchen zu dem, wozu sie dienen will: ganze Gottesmenschen heranzubilden (16—17).

Und so beschwört er ihn denn schließlich, mit ganzer Hingebung seinem Beruf als Lehrer der Wahrheit obzuliegen, ehe die Zeit kommt, wo die Menschen sie nicht mehr werden hören wollen (4, 1—5). Alles um so mehr, als der Apostel selber dem Ende seiner Laufbahn nahe ist (6—8).

Schluß c. 4, 9—22. Bitte an Timotheus, daß er bald zu Paulus komme, denn fast alle haben ihn verlassen; verschiedene Aufträge für die Reise des Timotheus nach Rom (4, 9—15). Mitteilungen über den Stand des Prozesses (16—18). Grüße und Persönliches (19—22).

B. Die katholischen Briefe.

§ 92.

Über den Namen und die kirchliche Überlieferung dieser Briefe.

Neben den Briefen des Paulus finden sich im neutestamentlichen Kanon noch sieben andere, welche von verschiedenen Verfassern herrühren, nämlich zwei von Petrus, drei von Johannes, einer von Judas und einer von Jakobus. Diese sieben Briefe faßte man seit Eusebius in eine Abteilung zusammen und nannte sie die katholischen Briefe im Unterschiede von den Briefen des Paulus, die auch eine Abteilung ausmachten und kurzweg der „Apostel“ hießen. Der Sinn dieser Benennung ist nicht ganz klar, doch dürfte folgendes festzustellen sein. Ursprünglich war ein katholischer Brief so viel als ein encyklischer, d. i. ein Brief, der nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an eine Gesamtheit von Gemeinden gerichtet war. So braucht Klemens von Alexandrien die Benennung von dem Schreiben der Apostel (Akt. 15, 23—29). Dann nennt Dionysius von Alexandrien den ersten Brief des Johannes, und Origenes den ersten Brief des Petrus in demselben Sinne katholisch. Später wurde dann der Name auch auf den zweiten und dritten Brief des Johannes und den zweiten Brief des Petrus, ebenso und zwar mit Recht auf den Brief des Judas und Jakobus übertragen, und man stellte, wie bereits gesagt, diese sieben Briefe unter dem Namen „katholische

Briefe" zu einem selbständigen Ganzen im neutestamentlichen Kanon zusammen. So ausdrücklich Ökumenius.

Daß der Name „katholisch" auch im Sinne von „allgemein anerkannt" oder „kanonisch" gebraucht wurde, ist unzweifelhaft, aber in diesem Sinne wendete man das Wort erst später auf unsere sieben Briefe an, als auch die bezweifelten unter ihnen in den Kanon aufgenommen waren und von den außerkanonischen unterschieden wurden. Diese katholischen Briefe waren ja, wie wir schon wissen, mit Ausnahme des ersten Briefs des Petrus und des ersten Briefs des Johannes, lange Zeit weniger allgemein bekannt und anerkannt, als die Briefe des Paulus. Ein Grund liegt gerade in ihrer Katholizität. Da sie nicht für eine, sondern für viele Gemeinden bestimmt waren, so hatten sie keine sedes, d. i. es war keine einzelne Gemeinde, welche den Brief den ihren nannte, über seine Erhaltung wachte und für seinen apostolischen Ursprung eintrat, wie dies bei den Briefen des Paulus der Fall war, — was dann alles um so bedenklicher war, da die bezweifelten Briefe selbst gar nicht oder nicht deutlich ihre Verfasser zu erkennen gaben. Nachdem sie nun allgemein anerkannt waren, nannte man sie auch als allgemein anerkannte oder kanonische Briefe katholisch. Dem ursprünglichen Sinn des Wortes aber gemäß sind die katholischen Briefe die encyklischen.

§ 93.

1. Der Brief des Jakobus.

1. Der Verfasser des Briefes bezeichnet sich selbst als „Jakobus, ein Knecht Gottes und des HErrn JEsu Christi". Daß er sich nicht Apostel nennt, würde nicht hindern, ihn in der Reihe derselben zu suchen. Aber welcher von den zwei den Namen Jakobus tragenden Aposteln soll er gewesen sein? Von den beiden Aposteln, Jakobus der Ältere, des Johannes Bruder († um 44), und Jakobus minor oder der Jüngere (Mark. 15, 40), tritt nach Pfingsten nur der letztere bedeutsamer hervor: „der Bruder des HErrn" (Gal. 1, 19) mit dem Beinamen „der Gerechte", und in Jerusalem mit dem Ansehen bischöflicher Stellung bekleidet (Apg. 15 u. 21 vgl. mit 12, 17. Gal. 2, 9). Was wir von seinem Verhältnis zu den Christen und den Juden lesen (Apg. 15, 13 ff. und 21, 18 ff.),

sowie aus althistorischen Zeugnissen (Jos. antt. 20, 9, 1. Eusebius h. e. II, 1; II, 23) von seinem frommen Wandel und heiligen Eifer um Gerechtigkeit des Lebens wissen, findet in dem Inhalt des Briefes seinen treuesten Abdruck. Ihn allein befähigte seine hochangesehene Stellung, an das heilige Volk in der Zerstreuung zu schreiben. Er allein war durch die schlichte Bezeichnung „Knecht Gottes" genügend gekennzeichnet. Ihn nennt daher auch das Altertum und halten die Forscher aller Zeiten beinahe einstimmig für den Verfasser. — Von vielen Seiten wird jedoch bestritten, daß dieser Jakobus, der Bruder des HErrn, mit dem Beinamen „der Gerechte", mit dem jüngeren Apostel Jakobus identisch sei. Gegen die Identität beider beruft man sich auf Ev. Joh. 7, 5, wonach die Brüder JEsu zur Zeit, wo die 12 Apostel erwählt waren, noch gar nicht an JEsum glaubten, sowie auf Apg. 1, 13 f. und 1 Kor. 9, 5, wo die Brüder JEsu von den Aposteln unterschieden werden. Jakobus der Gerechte war nach dieser Annahme zwar der Bruder des HErrn, aber keiner von den Zwölfen. Mit dem Wortlaut von Gal. 1, 19 stimmt dies allerdings nicht; man müßte denn ein Recht (?) haben dort zu übersetzen resp. einzuschieben: „einen anderen Apostel resp. einen anderen Mann apostelgleichen Ansehens sah ich nicht."

2. Die Leser, an die der Brief, der einer ermahnenden Predigt nicht unähnlich ist, sich wiederholt als „Brüder" wendet, sind Christen (1, 18; 2, 1. 7; 5, 7), obgleich die Überschrift: „den 12 Stämmen in der Zerstreuung" auf den Teil des Volkes Israel zu lauten scheint, der außerhalb Palästinas lebte. — Diese Schwierigkeit dürfte sich dadurch lösen, daß es jedenfalls Christen aus den Juden waren, welche, obgleich sie eigene Versammlungen hatten (2, 2), doch noch nicht völlig ausgeschieden von den Juden lebten, so daß von denselben, die zu anderer Zeit die Christen um des Namens Christi willen vor den Richter schleppten (2, 6. 7), auch die Christenversammlungen besucht werden konnten (2, 2 vgl. 6). Da der Druck der sozialen Lage d. h. der Unterschied von arm und reich zu den Hauptanfechtungen der Gemeinde gehörte, die Reichen aber stellenweise wie Ungläubige erscheinen und behandelt werden (2, 6. 7 vergl. mit 5, 1 ff.), so wird man sich wohl die Christen

als vorwiegend aus dem armen Teil der dasigen jüdischen Bevölkerung (2, 5 vgl. mit 1, 9), und äußerlich abhängig (5, 4. 7 ff.) von den Reichen, die der Mehrzahl nach noch Juden waren, zu denken haben. Der hl. Jakobus aber hat gemäß seiner Überschrift sein Schreiben so einrichten wollen, daß auch die seiner Brüder nach dem Fleisch, welche noch nicht Christen waren, mit diesen erkennen möchten, daß ein Knecht Jehovas auch ein Knecht JEsu Christi (1, 1) sein müsse.

So individuell uns dabei die Gemeindezustände gezeichnet werden, sowohl nach den äußeren Umständen (1, 8—11; 4, 3; 5, 1 ff.), als nach den sittlichen Zuständen (1, 2 ff. 19 f.; 2, 1 ff.; 3, 2 ff. 14; 4, 1 ff. 11) und der Glaubensstufe der Leser (2, 14 ff.), wie nach Verfassung und Leben in der Gemeinde (5, 14 f.; 3, 2; 2, 2 ff.), — so läßt sich bei der allgemeinen Haltung der Überschrift über den Aufenthaltsort der Leser nichts Bestimmteres sagen, als daß er außerhalb Palästinas, an einem der Mittelpunkte der jüdischen Diaspora, wo jedoch die jüdische Bevölkerung auch Ackerbau trieb (c. 5), zugleich in größerer Isolierung von heidnischer Umgebung — vielleicht in Syrien oder Babylon — zu suchen sei.

3. Für die Zeit der Abfassung bietet das Schreiben ebensowenig einzelne Anhaltspunkte. Wenn man eine Beziehung auf paulinische Briefe darin hat finden wollen, so beruht das auf Mißverstand der Lehre des Jakobus. Dagegen spricht das enge Zusammenleben von Judenchristen und Juden (vgl. Apg. 11, 19 u. 13, 42 ff.), die noch fließenden Grenzen zwischen christlicher Gemeinde u. Synagoge (c. 2, 1 ff.), die Freiheit, als Lehrer aufzutreten (3, 1), die Stellung und Aufgabe der Ältesten (5, 14 ff.) und der ganze Charakter des Briefes, namentlich die Anklänge an die Reden des HErrn*) dafür, daß er in die erste Anfangszeit christlicher Gemeindegründung gehört, und wahrscheinlich das älteste Schreiben aus apostolischem Kreise ist, das wir besitzen. — Die Krankhaftigkeit des Glaubens, die man als tote Orthodoxie bezeichnen könnte, und die allerdings kein An-

*) Vgl. Jak. 1, 2 mit Matth. 5, 10—12; 1, 5 mit Matth. 7, 7. 11; 1, 6 mit Matth. 21, 21; 2, 8 mit Matth. 22, 39; 2, 13 mit Matth. 7, 2; 3, 12 mit Matth. 7, 16; 4, 4 mit Matth. 6, 24; 4, 10 mit Matth. 23, 12. Luk. 18, 14; 5, 2 mit Matth. 6, 19; 5, 12 mit Matth. 5, 34 ff. u. a. m.

fangszustand zu sein pflegt, erklärt sich dabei aus dem Wesen jüdischer Orthodoxie, die aus dem absterbenden pharisäischen Judentum in die judenchristliche Gemeinde überging.

4. Von dieser Krankheit die Leser zu heilen und ein gesundes und thatkräftiges Glaubensleben in ihnen zu erwecken, wodurch zugleich die sittlichen Schäden, die in dem Leserkreise herrschten, beseitigt würden, darf man als den eigentlichen Zweck des Schreibens ansehen. Der Verfasser führt zu diesem Behuf wie in einer Abhandlung das Thema durch: „wie der Mundglaube ohne That durch das Wort gerichtet wird, das zur Vollkommenheit weist", und thut dies, indem er vorwiegend das Bild des kranken und thatlosen Glaubens zeichnet:

1) ohne Kraft ausharrender Geduld in den Anfechtungen des Lebens (c. 1, 2—21),

2) ohne Kraft der Werke und thätige Liebe gegen die Brüder (c. 1, 22—2, 26),

3) ohne Kraft der Selbstüberwindung gegenüber der Macht der Glieder (c. 3, 2 ff.),

4) ohne Kraft der Selbstbewahrung gegenüber der Lust der Welt (c. 4, 1 ff.);

das Thema in Kürze zusammenfassend: 1, 26. 27.

5. Die Ordnung des Briefes, voll rednerischer Kunst, ist dabei vorwiegend praktisch und seelsorgerlich bestimmt.

Der Verfasser beginnt damit, seinen Lesern Trost und Rat in Anfechtung zu bieten. Hiezu rechnet er alles was von außen Schweres über den Christen kommen kann, auch (v. 9 ff.) die soziale Lage, den Druck der Armut, darunter er seufzt. Der Trost liegt in dem Hinweis auf das sittlich Förderndе (v. 3 u. 4), wie auf den herrlichen Lohn der bestandenen Anfechtung (v. 12), der Rat in der Empfehlung des gläubigen Gebets um Weisheit zu richtigem Verhalten in der Anfechtung (v. 5—8). Gegenüber dieser Anfechtung von außen gibt es auch eine innere Anfechtung = Versuchung, die von dem Reiz der bösen Lust ausgeht und nicht auf Gott zurückgeführt werden darf, von dem im Gegenteil lauter gute Gabe kommt und der uns der Gaben beste: die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit geschenkt hat (1, 2—18), so daß es nun bloß gilt, dasselbe in sich aufzunehmen und in sich wirken zu lassen (19—21). Aber freilich das Hören allein thut es nicht, nur der Thäter ist ein rechter Hörer des Worts und nur die That der Liebeshingabe an die Welt wie der Selbstbewahrung vor der Welt ist wahre Frömmigkeit (22—27).

c. 2. Von der Bethätigung der Liebe ist zunächst die Rede. Der Apostel rügt es als eine Verletzung derselben, wenn die Leser, wie er an einem einzelnen, aber charakteristischen Beispiel zeigt, anstatt nach Gottes Sinn das Niedrige und Arme zu umfassen, aus weltlicher Rücksicht den der Gemeinde gar nicht einmal angehörigen Reichen vor dem Armen parteiisch bevorzugen. Es ist dies eine Übertretung des ganzen, eine unteilbare Einheit bildenden Gesetzes, das freilich seine vollendete Erfüllung erst im Evangelium findet, sofern dieses das Gesetz in Freiheit eigenen Wollens verwandelt und das Erbarmen lehrt, dem gegenüber die Stimme des Gerichtes verstummt (2, 1—13).

Überhaupt muß Glaube rechter Art seine Lebenskraft im Werk erweisen (14—17). Die Werke gestatten sicheren Rückschluß auf das Vorhandensein des Glaubens, während Glaube ohne Werke gar nicht aufzeigbar und um nichts besser ist als das Wissen der Dämonen um Gott, das sie der Furcht vor seinem Gericht nicht überhebt. Erst im Werk vollendet sich der Glaube und findet das in der Rechtfertigung über den Gläubigen gefällte anerkennende Urteil Gottes seine Bestätigung, wie an Abrahams Beispiel gezeigt wird, dem das der Rahab zur Seite tritt (v. 14—26).

c. 3. Kranker Glaube aber hat seine Kraft im Worte, daher der Apostel vor der Sucht, sich als Lehrer aufspielen zu wollen warnt, wobei man nicht bedenkt, daß man im Wort am leichtesten fehlt, und wie schwer es ist, die Zunge zu regieren, von deren Beherrschung die Herrschaft über den ganzen Leib abhängt, die schwerer zu zähmen ist als die wilden Tiere und die — unnatürlich genug —, je nach dem sie beseelenden inwendigen Trieb Gotteslob oder Bruderhaß ausströmt (1—12).

Statt im Wort beweise man im Werk, ob die Wurzel wahrer Weisheit vorhanden ist (13), nicht die voll Eifersucht und Gezänk (14), die von unten her ist (15), sondern die himmlische voll edler Früchte (17), obenan mit der Frucht, daß sie Gerechtigkeit schafft in friedevollem Wirken (18).

c. 4. Wie diese ihnen fehlt aus Mangel an Selbstbewahrung bei ihrem angeblichen Glauben (3, 2 ff.) — so stammt ihr Leben voll Streit und Neid (1. 2) aus ihrer Weltlust (4), die aber unverträglich ist mit der Liebe zu Gott, der eifersüchtig (5) das ganze Herz begehrt, aber auch Gnade gibt denen, die in ganzer Beugung sich vor ihm demütigen und die Weltlust mit Bußthränen ersäufen (6—10).

Anstatt aber sich zu demütigen, richtet man die Brüder und erhebt sich damit über das Gesetz und den Gesetzgeber selber (11. 12); oder verfügt in weltlicher Sicherheit über seine Lebenswege, als stünde das nicht in der Hand dessen, der der Herr über unser Leben ist (13—17), oder pocht auf Reichtum, der in Sünden erworben und in Hochmut verpraßt wird, uneingedenk des Gerichts, das der hoffärtigen Reichen wartet (5, 1—6). Dieser richterlichen Zukunft des HErrn sollen die Frommen ohne Bitterkeit gegen diejenigen, von welchen ihnen Unrecht geschieht, in Geduld entgegenwarten (9), nach dem Exempel des Dulders Hiob (10—11). (So kehrt das Ende zum Anfang. Der Glaube

beweist sich am innerlichsten durch die ausdauernde, hoffende Geduld im Leiden.)

Das unnötige Schwören (12) schließt sich dem übrigen Zungenmißbrauch an; die Ermahnung, das gläubige Gebet voll Wunderkraft (17. 18) auch zur Hilfe in Krankheit zu brauchen, nicht ohne Sündenbekenntnis von der einen und sichtbares Unterpfand der Heilung von der andern Seite (14–16), schließt sich an die allgemeine Ermahnung zum Gebet in Anfechtung an (13). Der zur Seelenrettung auffordernde Schluß (19. 20) ist wie eine Andeutung des Dienstes, den Jakobus seinen Brüdern mit seinem Briefe selbst hat thun wollen.

Die Zeugnisse für unsern Brief sind in der alten Kirche nicht so einstimmig, wie bei andern. Doch hat ihn schon die altsyrische Übersetzung, die aus so naher Nachbarschaft des Landes seines Ursprungs stammt. Vielleicht ist schon der erste Brief des Petrus mit seinen auffallenden Anklängen an unsern Brief das erste Zeugnis für ihn. Wie bei andern Briefen konnte die Unbestimmtheit seiner Adresse ein Hindernis seiner Verbreitung sein. — Die Ansicht, daß er Paulus widerspreche, hat erst durch Luthers Vorgang vielfache Bedenken gegen den Brief aufgebracht. Aber so sehr Worte wie 2, 21. 24 danach lauten, so erkennt man doch leicht, daß Jakobus mit ganz anderen Begriffen handelt, als Paulus. Dieser meint Gesetzeswerke, durch die man sich Lohn verdienen will; Jakobus aber redet von Glaubenswerken, durch die sich der Glaube lebendig erweist. Paulus, wenn er sagt, daß Glaube rechtfertige und nicht die Werke, meint den Glauben, der Zuversicht ist und die Gnade ergreift. Jakobus, wenn er sagt, daß Glaube, der keine Werke habe, nicht rechtfertige, meint einen Glauben, der bloß in Worten und Schein besteht, und ein bloßes Wissen oder Fürwahrhalten ist (Röm. 2, 17 ff. vgl. mit 25 ff.). Paulus redet von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, Jakobus von der Rechtfertigung des schon Gerechtfertigten d. h. von dem anerkennenden Urteil Gottes über den im Werk bewährten Gläubigen, wie denn beide auf verschiedene Ereignisse im Leben Abrahams sich berufen: Paulus auf das frühere Gen. 15, 6, Jakobus auf das spätere Gen. 22, bes. v. 12, woraus sich der verschiedene Begriff von Rechtfertigung bei beiden ergibt. (Das Gericht richtet nach den Werken [Röm. 2, 6 ff.].) Die Beschreibung des Glaubens Abrahams, als in Thaten des Glaubens bewährt, kennt gerade so auch Paulus (Röm. 4, 10 ff. Ebr. 11, 17 ff.). — Je näher einer Kirche oder einer Zeit die Gefahr steht, im Glaubenswissen zu ruhen, um so nötiger und heilsamer ist ihr der Brief des Jakobus.

2. Die Briefe des Petrus.

§ 94.

I. Petrus, der Verfasser dieser Briefe.

1. Der erste Brief des Petrus hat wie nur irgend eine Schrift des Neuen Testaments das Zeugnis der ältesten Kirche für seine

Echtheit. Aber so gewiß wir über den Verfasser sind, so schwierig ist es, zu bestimmen, wann, wo und unter welchen Verhältnissen Petrus diesen und den andern Brief geschrieben habe. Wie das Leben und Wirken des Apostels, soweit es seine kirchengründende und leitende Thätigkeit in Israel einschließt, klar vor uns liegt (Akt. 2—12), so entzieht es sich uns von da an, wo der h. Paulus, der Apostel der Heiden, in den Vordergrund tritt. Im Jahre 44 verläßt Petrus Jerusalem, aber weder wissen wir, wohin er ging, noch wie lange er abwesend war. Dann finden wir ihn wieder bei dem Apostelkonvent im Jahre 51 in Jerusalem, und noch einmal begegnet er uns in Antiochien (Gal. 2, 11—14). Von da an aber verliert ihn die Apostelgeschichte aus dem Auge. Die römische Tradition füllt freilich die Lücken aus, aber sie ist ohne Beglaubigung durch ältere Zeugnisse. Erst sein erster Brief gibt wieder Nachricht von dem Wirken des Apostels.

2. Was nun die Frage nach der Abfassungszeit unseres Briefes betrifft, so ist dieselbe mit Sicherheit nicht zu beantworten. Manche wollen bei Stellen wie 4, 17; 5, 12 an die Neronische Christenverfolgung denken. Aber diese Stellen nötigen nicht, an obrigkeitliche Bedrückung der Christen zu denken. Es bleibt trotzdem wahrscheinlich, daß der Brief um die Mitte der 60er Jahre entstanden ist. Als Abfassungsort desselben ist c. 5, 13 Babylon genannt, worunter kaum das ehemals berühmte, aber längst gesunkene Babylon am Euphrat, sondern auf Grund der alten Tradition, daß Petrus in Rom gekreuzigt worden sei, wohl die damalige Welthauptstadt zu verstehen ist.

Daß es nicht ungewöhnlich war, den Mittelpunkt der gottfeindlichen Weltmacht mit diesem typischen Namen zu benennen, auch zu der Zeit, wo das alte Babel längst gefallen war, bezeugt uns Sach. 2, 7 ff. vgl. Apok. 14, 8; 18, 2. 10. Zudem war es stärkend für die Gemeinden Asiens, die von der Weltmacht zu leiden hatten, wenn die Gemeinde (denn so ist die Miterwählte zu verstehen, vgl. 1, 1) sie grüßte, die im Mittelpunkt der Welt zu leben und zu leiden hatte. Für diese Auffassung der Ortsbezeichnung spricht auch der Umstand, daß wir nach c. 5, 13 des Briefs den Markus, den laut 2 Tim. 4, 11 Paulus zu sich nach Rom berufen hatte, in unmittelbarer Nähe des Petrus finden, sowie die wohlbeglaubigte Überlieferung, daß Petrus in seinen letzten Lebensjahren in Gemeinschaft mit Paulus an der römischen Gemeinde gewirkt und nachmals mit demselben den Zeugentod in Rom erlitten habe. Für

Rom als Abfassungsort des 1. Petribriefs hat man auch die in der That bemerkenswerte Verwandtschaft desselben mit dem Römerbrief geltend gemacht (vgl. 2, 13—14 mit Röm. 13, 1—4; 2, 6—7 mit Röm. 9, 33; 1, 14 mit Röm. 12, 2; 4. 1 mit Röm. 6, 6—7. Man schließt daraus, daß Petrus den Römerbrief gekannt habe, was dann freilich einen römischen Aufenhalt des Petrus voraussetzen würde (vgl. 2 Petri 3, 16).

Was Petrus veranlaßte, an die Gemeinden zu schreiben, die Paulus gestiftet hatte*), wissen wir nicht. Petrus wird sie auf der Reise nach Rom kennen gelernt haben, vielleicht auch hat Paulus, als er nach Spanien zog, sie seiner Obhut übergeben (?).

3. Zweck und Inhalt des Briefs. Der Brief ist ein treues, seelsorgerliches Mahn- und Trostwort an die Christen, die in der ihnen unheimischen Welt als Fremdlinge leben und um ihres Christenstandes willen Verdächtigungen und Anfeindungen aller Art ausgesetzt sind. In ersterer Beziehung werden sie ermahnt, durch einen würdigen Wandel das Christentum der Welt zu empfehlen, um wo möglich die Widersacher für dasselbe zu gewinnen, in letzterer Beziehung werden sie ermuntert zur geduldigen Ertragung des Leidens nach dem Vorbilde Christi und gestärkt durch den Hinweis auf die mit Christi Wiederoffenbarung anbrechende zukünftige Herrlichkeit. Diese Christenhoffnung auf die Zukunft JEsu und die mit ihr eintretende Wandlung der leidvollen Gegenwart in ewige Freude ist der immer wieder in den Vordergrund tretende Grundgedanke des Briefs, aus ihm wird Mahnung und Trost abgeleitet. Seine Kraft liegt in der Paraklese, ebenso wie die des Jakobusbriefes, mit dem er auch sonst sich nahe berührt.**)

Der Gedankengang des Briefes ist folgender:

Nachdem der Apostel seinen Lesern das selige Ziel des christlichen Glau-

---

*) Die erwählten Fremdlinge der Diaspora in Pontus u. s. w. sind nicht Juden, sondern Christen; er nennt sie ja Erwählte. Fremdlinge aber heißen sie, nicht weil es Juden in der Zerstreuung sind (vgl. Jak. 1, 1), sondern in dem Sinn, wie er es 1, 17 und 3, 12 erklärt. Auch Judenchristen sind's nicht, wie man aus 1, 1; 2, 9; 3, 6 schloß, dagegen s. 1, 14; 2, 10; 4, 2—4. Diese Stellen passen nur auf Heidenchristen. Es sind eben die Gemeinden Asiens, die Paulus gestiftet, in denen es auch Judenchristen gab, die aber ihrem Hauptbestandteil nach aus den Heiden waren.

**) Vgl. überhaupt 1, 1; mit J. 1, 1 2, 1 mit J. 3, 21; 1, 6. 7 mit J. 1, 2. 3; 2, 1 mit J. 1 21; 4, 8 mit J. 5, 20; 5, 5—9 mit J. 4, 6. 7; 5, 6 mit J. 5, 10.

bens und den Christenstand als einen Stand der Hoffnung vorgehalten hat (1, 1—12), deren Erfüllung mit Christi Erscheinung eintreten wird, ermahnt er sie, in dieser Hoffnung

1) ein heiliges Leben zu führen (13—14), entsprechend der Heiligkeit dessen, der sie berufen hat (15—17) und eingedenk des kostbaren Preises ihrer Erlösung, des teuerwerten Blutes JEsu (18—21), aber auch als Wiedergeborene einander zu lieben, sowie das Wort, das Mittel ihrer Wiedergeburt, auch ihres geistlichen Lebens Nahrung sein zu lassen und so heranzuwachsen zu einem wahrhaftigen Gottestempel und zum rechten Gottesvolk (1, 22—2, 10).

2) Mit Rücksicht auf die gottfeindliche Welt, in der sie leben, ermahnt er sie, durch einen guten Wandel das Christentum der Welt zu empfehlen, jeder in seinem Stand und Beruf: die Unterthanen durch Gehorsam gegen die Obrigkeit (13—17), die Sklaven durch Unterthänigkeit gegen ihre Herren und durch geduldiges Leiden des ihnen widerfahrenden Unrechts nach dem Vorbild Christi, der sie erlöst hat (18—25), die Ehefrauen durch stillen, demütigen Wandel, diese Predigt ohne Worte, die Männer durch Achtung vor dem schwächeren Geschlecht (3, 1—7), endlich alle insgesamt im Verkehr unter sich und nach außen durch Wohlwollen und Wohlthun auch Feinden gegenüber, von denen sie unschuldig zu leiden haben (18—17), worin sie Christum zum Vorbild haben, der auch als der Gerechte für die Ungerechten gelitten hat, um uns Gott zuzuführen (18—22). (Über den Zweck der Hadespredigt JEsu — ob sie Gerichtsverkündigung oder Heilsanerbietung war — und vollends über ihren Erfolg läßt sich mit Sicherheit dem Text nichts entnehmen.) Christi Tod bedeutet für die (ehemals heidnischen) Leser auch die sittliche Pflicht, für immer mit dem früheren Sündenleben und allem heidnischen Weltwesen zu brechen, sonderlich angesichts des nahen Endes und Endgerichtes (4, 1—7).

3) Der letzte Abschnitt des Briefes hat es zu thun mit dem innern Leben der Gemeinde. Die Glieder derselben sollen einander thätige Liebe beweisen, und mit ihren geistlichen Gaben einander dienen (8—11), das Leiden, das sie um ihres Christenstandes willen trifft, freudig tragen (12—19). Sodann ermahnt der Apostel die Ältesten zu richtiger Amtsverwaltung (5, 1—4), die Jüngeren zur Unterordnung unter die Älteren (5), alle zur Demut untereinander (5—6), zur demütigen und vertrauensvollen Beugung unter Gott, zum glaubensfesten Widerstand gegen den Teufel, und schließt mit dem Segenswunsch, daß der Gott, der sie berufen hat zu seiner Herrlichkeit, sie im Leiden vollbereiten möge (7—10). In diesem abschließenden Worte liegt die Summe des Briefes. — Mit einem Lobpreis Gottes und mit Grüßen schließt das Sendschreiben (11—14).

II.

1. Auf den ersten Brief ließ Petrus in nicht langer Zeit an dieselben Gemeinden einen zweiten folgen (1, 1. 14. 16—18; 3, 1. 14). Die Veranlassung dazu bot eine Erscheinung, auf welche

schon Paulus in den Pastoralbriefen aufmerksam gemacht hatte, das Auftreten von Irrlehrern, die unter dem Vorwande höherer Erkenntnis Fleischesfreiheit predigten und mit anderen Heilsthatsachen auch die Wiederkunft des HErrn und das damit beginnende Weltgericht leugneten. Allerdings kann Petrus nur die Anfänge dieser verderblichen Entwickelung erlebt haben, da er das ungescheute Auftreten der antinomistischen Gnosis erst für die (wiewohl nahe) Zukunft vorhersagt, aber im Bewußtsein seines nahen Todes hielt er es für Pflicht, der Kirche ein schriftliches Wort der Warnung vor diesen grundstürzenden Irrtümern zu hinterlassen. Dies der Zweck dieses Briefes, aus dem sich zur Genüge seine Verschiedenheit von dem ersten Brief nach Form und Inhalt erklärt. In beiden Briefen ist die Aussicht auf die Erscheinung Christi und das Ende der Dinge der beherschende Grundgedanke, aber in verschiedener Weise. „Im ersten Brief diente diese Aussicht besonders zur Tröstung und Mahnung, denn um das Verhältnis der Christen zur außerchristlichen Welt, in deren Mitte sie sind, ist es dort zu thun. Im zweiten Brief aber dient sie zur Mahnung und Warnung, denn hier handelt es sich um die Gefahren, welche innerhalb der Christenheit selbst aufkommen werden: um eine künftige Verkehrung des Christentums in eine Theorie der Unsittlichkeit und eine Sicherheit des Unglaubens an das Ende" (v. Hofm.)

So natürlich nun diese Differenz in Form und Inhalt zwischen beiden Briefen ist, so hat sie dennoch dazu dienen müssen, den Zweifel an der Echtheit unseres Briefes zu erwecken, und diesen Zweifel erhöhte noch der Umstand, daß das zweite Kapitel des zweiten Petribriefes vielfach fast wörtlich mit dem Judasbrief übereinstimmt. Sollte, sagt man, ein Apostel einen ganzen Brief und einen solchen Brief in solcher Weise ausgeschrieben haben? Dieser Zweifel wurde endlich dadurch vermehrt, daß unser Brief im kirchlichen Altertum wenig Beglaubigung hat. Bis auf Origenes wird er fast bei keinem Kirchenvater erwähnt; er findet sich weder in der Peschîttho, noch im altrömischen Kanon. Origenes gebrauchte ihn als kanonisch, sagt aber ausdrücklich, daß die Echtheit streitig sei; erst von Eusebius an, der ihn aber unter die Antilegomena rechnet, erhielt er ein allgemeines Ansehen. Im Mittelalter verstummte dann der Zweifel, aber Erasmus und Calvin erneuerten ihn; und selbst Chemnitz schwankte. Aber trotz alledem hat die Kirche an dem zweiten Briefe des Petrus festgehalten. Von den allgemeinen Zweifeln, welche aus dem Inhalt und der Form entnommen werden, sehen wir nach dem Obigen (s. 2) billig ab; zumal der Brief an Reichtum des Inhalts und Tiefe der Gedanken eines Apostels vollkommen

würdig ist. Der Grund aber gegen die Echtheit, welcher von der Ähnlichkeit unseres Briefes mit dem Briefe des Judas entnommen wird, fällt damit zusammen, daß nicht Petrus aus dem Judasbrief, sondern Judas aus dem Petrusbrief wiederholt hat. Aber wenn dem auch nicht so wäre, so hätte ja die Thatsache, wenn nicht im Neuen, so doch im Alten Testament Vorgang genug, daß ein Prophet die Worte eines andern wiederholt, damit das Zeugnis, wenn es wörtlich wiederkehrt, desto stärker wirke.

2. Der Inhalt des Briefes stellt sich dar, wie folgt:

I. **Ermahnung zu einem ernsten christlichen Wandel im Hinblick auf die festbezeugte Wiederkunft des HErrn** c. 1.

Der Apostel erinnert seine Leser an das, was auf Grund der empfangenen göttlichen Gabe ihre Christenaufgabe ist; die sittliche Bethätigung ihres Christentums in der Übung der — wie die Glieder einer Kette untrennbar sich an einander reihenden — Tugenden, ohne welche die Glaubenserkenntnis unfruchtbar und der Eingang in das künftige Reich Christi versagt bleibt (1, 3–11). Zum Streben nach diesem Ziel der Christenhoffnung sie zu ermuntern, hält der Apostel angesichts seines nahen Endes für Pflicht (12—15), der Gegenstand dieser Hoffnung aber: die Erscheinung Christi in Herrlichkeit ist ihm verbürgt durch das wunderbare Erlebnis der Verklärung JEsu (das Vorspiel seiner herrlichen Wiederoffenbarung), durch welche die alttestamentliche Weissagung (vom Tag des HErrn) bestätigt ist.

Es werden auch in der Christenheit sitten- und seelenverderbliche Irrlehrer auftreten, die aber ihrer Strafe so wenig entgehen werden als die gefallenen Engel (1 Mos. 6) c. 2, 4, das Geschlecht der Sündflut v. 5, die Städte Sodom und Gomorrha v. 6–9. Das Bild, das uns von ihnen entworfen wird, ist das des freigeisterischen Materialismus, der die Emanzipation des Fleisches zum System erhebt und als Freiheit preist, was entwürdigendste Lasterknechtschaft ist. c. 2. Nach der Ermahnung zum Achthaben auf die echte und rechte Weissagung folgt nun eine

II. **Warnung vor den falschen Propheten** c. 2—3.

c. 3 warnt vor Spöttern, die die Wiederkunft Christi und das Weltende leugnen, dabei aber vergessen, daß in der Sündflut bereits einmal ein verheerendes Gericht über die Welt ergangen ist. Ein schließliches Gericht wird — dann aber durchs Feuer — dem gegenwärtigen Weltbestand ein Ende machen, gleichviel ob früher oder später, denn der Unterschied von Zeitlänge und Zeitkürze besteht für Gott nicht; in dem bisherigen Verzögern des Endes sollen die Gläubigen Gottes Langmut erkennen (1–9). Die Aussicht auf das Weltende und die hinter ihm zu erwartende Welterneuerung muß für die Christen ein kräftiger Sporn zur Heiligung werden (10—13). Zum Schluß verweist der Apostel die Leser auf die Briefe des Apostel Paulus und bekundet — gegenüber vorhandenen Mißdeutungen der paulinischen Lehre (vom Weltende?) seine volle Übereinstimmung mit demselben (14—18), worauf er mit einer Mahnung zum Beharren und Wachstum in der rechten Erkenntnis Christi schließt (17—18).

§ 96.

3. Der Brief des Judas.

1. Der Verfasser unseres Briefes, Judas, nennt sich V. 1 einen Bruder des Jakobus, unter welch letzterem, da er doch ein sehr bekannter Mann gewesen sein muß (vgl. § 93, 1), niemand als der gefeierte Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem, also Jakobus der Gerechte, der Bruder des HErrn, verstanden werden kann. — So wenig wie sein Bruder Jakobus bezeichnet sich Judas als einen Apostel des HErrn. Daraus folgt nicht, daß er es auch nicht gewesen sei. Im Gegenteil, wenn (s. § 93) Jakobus, der Bruder des HErrn, ein und dieselbe Person ist mit dem Apostel Jakobus, Alphäi Sohn, so besteht die gleiche Wahrscheinlichkeit für die Annahme, daß der Verf. unseres Briefes identisch ist mit dem Luk. 6, 16 und Apg. 1, 13 unter den Aposteln genannten Judas Jakobi, der sonst auch durch den Beinamen Lebbäus oder Thaddäus von dem Judas Ischarioth unterschieden wird. Er war dann leiblicher Bruder des Jakobus; Bruder des HErrn aber in gleichem Sinne wie dieser. Die Echtheit unseres Briefes war im Abendland (Can. Mur., Tertullian) und einem Teil des Morgenlandes (Clemens, Origenes) seit alter Zeit anerkannt, nur die Peschîttho hat diesen Brief nicht aufgenommen. Eusebius rechnet ihn unter die Antilegomena, bemerkt aber, daß er in sehr vielen Gemeinden in öffentlichem Gebrauche sei.

2. Der Anlaß zu dem Brief des Judas ist (vgl. 3—4) derselbe, welcher den Petrus zu seinem zweiten Sendschreiben trieb. Es sind deshalb auch dieselben Leser, an welche der zweite Brief des Petrus und an welche der Brief des Judas gerichtet ist. Das Auftreten jener Irrlehrer, welches Petrus als noch zukünftig geweissagt hatte, war inzwischen Thatsache geworden und hatte bereits seine schrecklichen Früchte hervorgebracht. Die Schilderung derselben läßt an die Apok. 2, 2. 14 erwähnten Nikolaiten denken, die aus ihrem angeblich höheren Wissen um die böse Geisterwelt (Apok. 2, 24) die Berechtigung zu einem über alle sittlichen Ordnungen sich hinwegsetzenden Lasterleben ableiteten.

3. Die Abfassungszeit anlangend, so lehrt die Vergleichung unseres Briefes mit dem II. Petribrief, daß Judas

nach Petrus schrieb. Denn Judas bezeichnet das Auftreten jener Irrlehrer v. 4 als eine bereits vollzogene Thatsache, während die Schilderung des Petrus sich 2, 1—3 und noch v. 12 und 13 in lauter Futuris bewegt. Auch gibt sich v. 17 und 18 als eine Rückbeziehung auf die Weissagung des Petrus 3, 2—3. Sollte, wie manche Ausleger wollen, in v. 5 eine Andeutung der Zerstörung Jerusalems liegen, so würde die Priorität des 2. Petribriefes und eben damit die Entlehnung (soweit von einer solchen die Rede sein kann) des beiden Briefen gemeinsamen Abschnitts seitens des Judas festgestellt sein. Das von uns angenommene Verhältnis beider Briefe wird von vielen umgekehrt, indem sie sagen, Judas sei ursprünglicher und kürzer als Petrus. Ersteres ist Sache des Eindrucks, letzteres erklärt sich auch dann, wenn Judas die Schilderungen des Petrus voraussetzt und nur einzelne Züge aus denselben herausnimmt, um damit an sie zu erinnern. Übrigens ist der kurze Brief von charaktervoller Eigenart, von strafendem Ernst wie von seelsorgerlicher Liebe durchweht, ausgezeichnet durch treffende Naturbilder, die dem Verfasser wie in unerschöpflicher Fülle zuquellen. Auffallend hat man bei einem Apostel die Benützung apokryphischer Tradition gefunden, doch ohne Grund*).

5. Der Inhalt des Briefes ist in Kürze folgender:

Der Verfasser sieht sich genötigt, vor den in die christlichen Gemeinden Kleinasiens eingedrungenen Irrlehrern zu warnen. Zu diesem Zweck erinnert er (v. 5—7) an Beispiele göttlichen Gerichts: a) an das Gericht, das über Israel erging in der Zerstörung Jerusalems (?); b) an die Strafe der Engel, die mit den Menschentöchtern hurten (Gen. 6, 1 ff.); c) an das Gericht Sodoms, das ähnlich gesündigt, wie diese Geister (Gen. 19). Dann gibt der Verfasser v. 8—15 eine Schilderung der sittenlosen Irrlehrer, die er straft. Er nennt sie Träumer (= wirre Denker, Phantasten), von schamloser Unsittlichkeit des Wandels und einer über alle sittlichen Ordnungen und Autoritäten lästerlich sich hinwegsetzenden Frechheit. Kain, der Brudermörder, Bileam, der Verführer, Korah, der Empörer sind Vorbilder ihres Wandels und ihres Geschicks. Die christliche Gemeinde, die sie schamlos zu ihren Zwecken benützen,

*) Hier beruft sich Judas auf eine jüdische Tradition, die sich auch sonst (z. B. Targum des Jonathan zu Dt. 34) findet. Sie widerspricht der Lehre der Schrift nicht im mindesten, sondern findet an Stellen wie Matth. 17, 3; Ebr. 2, 14; Dan. 12, 1 Bestätigung. Ihre Wiederholung kann also in einem apostolischen Briefe nicht befremden.

hat nichts an ihnen und von ihnen. Ihre Gottlosigkeit gleicht der des Geschlechts der Sündflut, daher auch ihnen die Weissagung Henochs*) von dem Eintreffen der großen Flut gilt (14—15). Mit der Ermahnung an die Leser sich von diesen Menschen in keiner Weise beeinflussen zu lassen, vielmehr sich auf dem Grund ihres heiligen Glaubens fortzuerbauen, lehrt er endlich v. 16—23 das richtige Verhalten gegen diese Leute. a) Trotz allem ihrem Vorgeben, wenn sie über Gottes Weltordnung klagen, ihre höhere Sittlichkeit rühmen, schöne Worte machen, stolze Reden führen gegen Gott, trotz alledem sollen die Leser von ihnen halten, was der Apostel schon gesagt: sie sind Spötter, die nach ihren eigenen Lüsten leben, Vorboten des Gerichts, Anzeichen der letzten Zeit (16—18). b) Zum andern sollen sie innerhalb ihrer eigenen christlichen Gemeinschaft im Gegensatz zu jenen, die sich selbst die „Geistlichen" (Pneumatiker) nennen und eine höhere „geistige" Erkenntnis vorgeben, sich auf nichts erbauen, als auf den apostolischen Glauben und sich bewahren in der Liebe Gottes, die Brüder aber, die in Gefahr, oder etwa der Verführung schon erlegen sind, zu retten suchen — doch so, daß die Gemeinde durch das sittliche Verderben der Verführten keinen Schaden nimmt (19—23). Mit einem Lobpreis Gottes schließt der Brief.

4. Die Briefe des Johannes.

§ 97.

Johannes, der Apostel, Verfasser dieser Briefe.

Der Verfasser des ersten Briefes nennt sich zwar nicht, allein er bezeichnet sich 1, 1—4 als Augenzeugen der Geschichte JEsu und gibt sich in Schreibart, Ausdruck und Auffassung ganz deutlich als den Apostel Johannes, den Verfasser des vierten Evangeliums, zu erkennen. Auch einzelne Aussprüche wie 1, 1. 3. 5; 4, 14 und der ganze Ton, in welchem der Verfasser mit seinen Lesern redet, lassen den Apostel und Evangelisten klar erkennen. Das Zeugnis des Altertums bestätigt dies. Mit seltener Einstimmigkeit bezeichnet es den Apostel Johannes als den Verfasser unseres Briefes. — Anders dagegen steht es mit dem zweiten und dem dritten Briefe, der von

---

*) Dieselben Worte finden sich im zweiten Kapitel des apokr. Buches Henoch, das neuerdings in Äthiopien aufgefunden worden ist. Aber es ist nicht nötig, daß Judas sie aus diesem Buche hatte, und das Buch Henoch also älter ist, als unser Judasbrief. Man sieht nur das mit Gewißheit, daß dem Buche Henoch und dem Judas dieselbe schriftliche Überlieferung vorlag, und daß Judas gerne auf jüdische Überlieferungen sich berief. Dasselbe that aber auch Paulus, z. B. 2 Tim. 3, 8.

Johannes seinen Namen trägt. Beide Briefe werden von Eusebius unter die Antilegomenen gerechnet. Im Morgenlande erwähnt zuerst Klemens von Alexandrien den zweiten und dritten Brief des Johannes; Origenes und Dionysius von Alexandrien erkennen beide Briefe als echt an. Von da an gelten sie im Morgenland für apostolische Schriften. Das Abendland erkennt bestimmt den zweiten Brief des Johannes an, so z. B. Irenäus. Ob der Kanon der römischen Kirche bloß den zweiten und nicht auch den dritten enthalten habe, ist nicht gewiß. Seit Eusebius herrscht auch über die beiden letzten Briefe kein Zweifel mehr. Gerade bei diesen zwei Briefen darf es uns nicht befremden, daß sie langsamere Verbreitung fanden, als andere Briefe. Teils die Kürze, teils der private Charakter des dritten Briefes mögen das verursacht haben. Zudem konnte auch der Name „der Älteste", den der zweite Brief an seiner Stirn trägt, auf einen andern Verfasser als den Apostel hinzudeuten scheinen, nachdem einmal eine sichere Tradition sich nicht erhalten hatte. Der Charakter dieser Briefe ist ohne Zweifel johanneisch; sie entsprechen jener Persönlichkeit, die schon § 74, 1 charakterisiert wurde, worauf wir hier verweisen. — Die Zeit der Abfassung dieser drei Briefe liegt nicht sehr weit von der des Evangeliums ab.

§ 98.

Die Briefe des Johannes.

I.

1. Man hat behauptet, unser erster Brief des Johannes habe als Begleitschreiben für das Evangelium gedient und in 2, 14 vgl. v. 13 seien Beziehungen des Briefes auf das Evangelium enthalten. Allein der Wechsel der Zeit — ich schreibe, ich schrieb —, auf den man sich beruft, erfordert diese Erklärung nicht, und im Zusammenhange ist sie nicht begründet. Der Brief entspricht aber allerdings dem Evangelium. Wie dort das Wesen Christi, so wird hier das Wesen des Christen auf den einfachsten Ausdruck gebracht. In Christo, so zeigt das Evangelium, erschien die Herrlichkeit des Vaters und teilte sich den Gläubigen als Licht und Leben mit, während sie die Welt in ihrer Finsternis offenbar machte. Im Christen, so

lehrt unser Brief, kommt die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und göttlichem Wesen zur Erscheinung, das Leben Gottes oder die Liebe ist in ihm, dagegen hat er nichts zu schaffen mit dem gottlosen und darum dem Tod verfallenen Wesen der Welt. So zeichnet der Apostel in seinem Briefe echt johanneisch das Wesen eines Christen. Zur christlichen Dogmatik des Evangeliums gibt der Brief die christliche Ethik.

2. Das Wesen des Christentums darzustellen: — dies und nichts anderes ist denn auch der Zweck des Briefes. Andere sagen, er sei geschrieben, um die Doketen zu widerlegen, d. i. jene, welche lehrten, dem Menschen JEsus habe Christus (das höhere, göttliche Prinzip) zwar eingewohnt, aber JEsus sei nicht selbst der Christ. Das Wahre ist, daß Johannes seine sittlichen Ermahnungen mit Rücksicht auf die damals auftauchenden doketischen und antinomistischen Verirrungen (eines Kerinth ɛc.) gibt. Vgl. 1, 3; 2, 22; 3, 23; 4, 1 ff.; 4, 15; 5, 5—6. Jene trügerische Irrlehre trennte unter dem Scheine einer höheren Weisheit, was zusammengehörte, und zwar 1) in der Person des Heilands die Idee und die Geschichte, die Wahrheit und die Wirklichkeit, oder Christum und JEsum, wie sie sagten; 2) im christlichen Leben das Leben in Gott und das Leben in der Welt, den Stand im Geiste und den Stand im Fleische. Im Gegensatze gegen diese Irrlehre führt der Apostel aus, worin das Wesen und die Wahrheit des christlichen Lebens bestehe.

3. Der Brief setzt, wie sein Eingang zeigt, das Evangelium voraus. Er folgte auf das Evangelium; wann und von wo (von Ephesus aus?) aus aber dies geschah, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen.

4. Der Gedankengang unseres Briefes ist kein streng logischer in unserem Sinn. Es sind gewisse Grundgedanken, von welchen die Darstellung ausgeht und sich weiterspinnt und zu welchen sie immer wieder zurückkehrt, woran sich dann gewisse Abschnitte erkennen lassen. Das Thema lautet: Das Christentum ist Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn im h. Geist und andrerseits Enthaltung von der Welt. Diesen Gedanken führt der Apostel in folgender Weise aus:

Eingang v. 1—4. Was der Apostel selbst gesehen und erfahren, die Offenbarung des ewigen Lebens in Christo, das verkündigt er, damit die Gemeinde an dem ewigen Leben durch die Gemeinschaft mit Christo und dem Vater Anteil habe. Dies ist das Wesen des Christentums.

Entsprechend der Verkündigung, die Johannes von Christo über das Wesen Gottes vernommen hat, daß Gott Licht ist und ist keine Finsternis in ihm, muß der Christenwandel ein Wandel im Lichte sein, d. h. der Christ darf keine Gemeinschaft mit der Sünde haben. Damit ist nicht die auf Erden nicht erreichbare Stufe sündloser Heiligkeit gefordert, vielmehr ist mit dem Vorkommen der Sünde (ob auch als einer Anomalie) auch im Christenleben gerechnet, die es gilt bußfertig zu bekennen und für sie Reinigung im Blut JEsu, unseres Versöhners und Fürsprechers bei Gott, zu suchen (1, 5—2, 2). Zum andern aber soll sich des Christen Gemeinschaft mit dem Vater auch erzeigen als Wandel in der Liebe in der Nachfolge Christi (3—11). Das Gegenteil vom Wandel in der Gemeinschaft Gottes ist einmal die Weltliebe, denn solche, die den Vater und Sohn kennen und den Argen überwunden haben, können die Welt nicht lieben, weil beides sich widerspricht (12—17); zum andern die antichristische Lüge, die JEsum leugnet, damit aber auch den Vater leugnet. Mögen dagegen die Christen an dem halten, was sie von Anfang gehört! So werden sie auch in der Gemeinschaft Gottes bleiben. Sie dürfen nur in dem bleiben, was sie gelernt haben, in dem, was ihnen der Geist, mit dem sie gesalbt sind, bezeugt, so werden sie nicht irren und auch vor Christo bestehen, wenn er wieder kommt (2, 18—28). Wesentlich die gleichen Gedanken wie in 1, 5—2, 11, nur in neuer Beleuchtung, begegnen uns in dem Abschnitt 2, 29—3, 18. Das christlich-sittliche Verhalten erscheint hier (v. 10) einesteils negativ als „Meiden der Sünde", positiv als „Selbstbewahrung" v. 3 und „Rechtthun" (2, 29; 3, 7), 2, 29—3, 10 anderenteils als Bruderliebe und zwar als thätige nach Christi Vorbild (1, 11—18); die Befähigung und Verpflichtung zu solchem Wandel in der Gerechtigkeit wird hergeleitet aus der Thatsache unserer Geburt aus Gott; als neues sittliches Motiv erscheint die Hoffnung (3, 1—3), nämlich der Ausblick auf die Vollendung unserer Gotteskindschaft in der dereinstigen Verklärung zur Ähnlichkeit des Bildes Christi (3, 1—3). Die ganze Rede des Apostels ist hier beherrscht durch die scharfen Gegensätze: Gotteskinder und Teufelskinder, Sünde und Gerechtigkeit, Liebe und Haß, Leben und Tod (3, 4—10). Die Bruderliebe aber als Erweis des Lebens aus Gott ist zugleich der Beweis dafür, daß wir zu Gott in dem richtigen Verhältnis stehen, ein Thatbestand, dessen wir in dem Frieden unseres Gewissens und der erhörungsgewissen Freudigkeit zum Gebet inne werden (v. 11—22). Alles Gebot aber faßt sich zusammen im Glauben an Christum und in der Liebe zu den Brüdern: wo diese waltet, da ist Gemeinschaft mit Gott und die Gabe des h. Geistes (23—24).

Der göttliche Grund unseres Christenstandes aber ist der Besitz des uns innewohnenden Geistes — dies der schon durch die fast wörtliche Wiederholung von 3, 24 in 4, 13 hervorgehobene Hauptgedanke dieses Abschnitts (4, 1—21).

Dieser Geist aber ist ein Geist der Wahrheit, der allem antichristischen Irrtum gegenüber zum Bekenntnis der grundwesentlichen Wahrheit von JEsu als dem im Fleisch erschienenen Gottessohne treibt (4, 1—6) und zum andern ein Geist der Liebe, die wesentlich und urbildlich Gott selbst ist, die göttliches Leben in dem Christen ist, deren Triumph und Vollendung die Freudigkeit des Christen am Tage des Gerichts und deren Bewährung die Bruderliebe ist (7—21).

Von der Liebe aber geht der Apostel auf deren Wurzel, den Glauben, zurück, in dem das neue Leben der Wiedergeburt zunächst erscheint. (Denn der Glaube ist das erste, die Liebe das zweite im Christenleben.) An diesem Glauben, der von Gott selbst beglaubigt und bezeugt ist (6—10) und dessen Inhalt Christus, der Gottessohn und sein Versöhnungswerk ist (v. 7 und 8a gilt als unecht, 8b wohl Anspielung auf den Joh. 19, 34 berichteten wunderbaren Vorgang beim Tode JEsu) hat der Christ die Fähigkeit zur Erfüllung der göttlichen Gebote (v. 2—3), die Kraft zur Überwindung der Welt (4—5), den Besitz des ewigen Lebens (11—13) die erhörungsgewisse Zuversicht zum Gebet und zur Fürbitte v. 14—17; endlich die Kraft der Selbstbewahrung und des Beharrens in der Gemeinschaft mit Gott (18—20). Der Schluß ist eine Warnung vor den Idolen d. h. vor den Phantasiegebilden von Gott, welche die Irrlehre an die Stelle des wahren Gottes setzt v. 21.

II.

1. Bei dem zweiten Briefe des Johannes fragt es sich zuerst, an wen er gerichtet sei. Der Grundtext sagt in der Zuschrift v. 1: „Der Älteste der auserwählten Kyria." Da hat man denn das letzte Wort für den Namen einer bestimmten Frau oder — wie Luther — für Bezeichnung einer angesehenen Frau überhaupt gehalten. Eine dritte Meinung ist, daß Johannes eine Gemeinde so anrede. Man nenne sie die „Kyria" von JEsu, welcher „Kyrios" heißt. Gegen die ersten Meinungen und für die letztere spricht 1) daß es dem Briefe an allen individuellen Beziehungen fehlt, 2) daß im Verlaufe des Briefes immer deutlicher eine Gesamtheit hervortritt, welche angesprochen wird, und zwar 3) so angesprochen wird, wie eine christliche Gemeinde. Endlich 4) ist dieser Ansicht günstig die Art, wie ihrer und ihrer Schwester Kinder Erwähnung geschieht.

2. Anlaß zum Briefe bot dem Ältesten, d. i. dem Apostel — denn nur ein Apostel konnte sich den Ältesten (schlechtweg) nennen —, die immer mehr um sich greifende Gefahr der Verführung durch die Irrlehrer (Doketen s. oben). Gegen diese die Gemeinde zu

schützen, ist der Zweck des Briefes. Er wird erreicht, indem er der Gemeinde die Folgerungen der Irrlehre vorhält, damit sie erschrecke und sie ernstlich fliehe.

3. Der Gedankengang des Briefes ist in Kürze folgender: Der Apostel beginnt mit einem Segensgruß (v. 1–3), dann spricht er seine Freude darüber aus, daß ein Teil der Gemeinde in der Wahrheit wandelt, und erneuert das Gebot der Liebe (4—6). Zu seiner Ermahnung treibt ihn die Gefahr durch die Verführer, welche leugnen, daß JEsus der Christ ist. Vor denen sollen sie sich vorsehen, denn wenn sie ihnen verfallen, dann ist alle Arbeit an ihnen umsonst. Durch ihre Lehre verlieren sie ihren Gott, denn mit mit dem Sohne verliert man auch den Vater. Deshalb sind diese Irrlehrer zu meiden; auch der christliche Gruß ist ihnen zu versagen, denn der Gruß ist Bekenntnis der Gemeinschaft, dies Bekenntnis aber schlösse auch das Bekenntnis ihrer falschen Lehre ein (7—11). — Dies nur vorläufig, mehr mündlich (12). Gruß (v. 13).

III.

Der dritte Brief des Johannes ist gerichtet an „Cajus, den Geliebten". Wir kennen ihn nicht weiter; mit einem der beiden (oder der drei) Cajus, die als Freunde und Gehilfen des Apostels Paulus erwähnt werden (Akt. 19, 29; 20, 4; 1 Kor. 1, 14; Röm. 16, 23), ist er schwerlich ein und dieselbe Person. Einige halten ihn für jenen Cajus, welchen Johannes als Bischof zu Pergamus eingesetzt haben soll. Auch das ist ungewiß. Andere schließen aus v. 8, daß er Presbyter war. Aber dies geht mit Sicherheit aus v. 8 nicht hervor. An jenen Cajus nun zu schreiben, dazu veranlaßte den Apostel ein in der Gemeinde des Cajus stattgefundener Vorfall. Ein gewisser Diotrephes hatte sich der Unterstützung einiger missionierenden reisenden Brüder widersetzt, während sich Cajus derselben angenommen hatte: unter übermütigen Äußerungen gegen den Apostel hatte Diotrephes die anderen, die hierin ihm widerstanden, mit Ausstoßung aus der Gemeinde bedroht. Darauf waren jene Brüder zu Johannes gekommen und hatten ihm diese Vorfälle berichtet. Dieser ermahnte den Diotrephes, jedoch vergebens. Diotrephes zerriß eigenmächtig das Band der Gemeinschaft mit dem Apostel und der Gemeinde und suchte Spaltungen anzurichten. Diesem Unwesen will Johannes mit diesem Briefe begegnen. Die Bedeutung des Briefleins liegt nicht sowohl darin, daß gewisse allzu

ideale Vorstellungen von den kirchlichen Zuständen im apostolischen (johanneischen) Zeitalter auf das richtige Maß zurückgeführt werden, sondern darin, daß uns hier die Heidenmission in ihrer heutigen Gestalt (als freiwillige christliche Thätigkeit) zum erstenmal begegnet. Das kurze Sendschreiben ist ein apostolischer Empfehlungsbrief für dieselbe.

Inhalt. Der Apostel drückt nach dem Eingangsgruße (v. 1. 2) dem Cajus seine Freude aus, daß er als wahrer Christ sich bewiesen. Indem er der Evangelisten sich treulich annahm, habe er der Wahrheit selbst gedient (3—8). Dem Diotrephes habe der Apostel sein Unrecht vorgehalten, aber er habe es noch nicht zugegeben; deshalb wolle der Apostel selber kommen und ihn überführen. Möge Cajus und die Gemeinde nicht dem bösen Beispiel folgen (9—11)! Hierauf empfiehlt der Apostel den Demetrius (den Überbringer dieses Briefes) und schließt mit nochmaliger Versicherung, daß er selber bald kommen werde (12—15).

Dritte Abteilung.

Die Prophetie des Neuen Testaments.

§ 99.

Die Apokalypse.

1. Der Verfasser der Apokalypse nennt sich Johannes (1, 1. 4. 9; 22, 8), ohne sich den Apostelnamen beizulegen. Dieses thut aber auch der Evangelist Johannes nie, und es entscheidet also jenes Schweigen für sich noch keineswegs darüber, ob der Verfasser der Apostel Johannes oder ein anderer Johannes sei. Es sind aber deutliche Spuren in der Apokalypse vorhanden, welche für das Erstere sprechen, und die Tradition zeugt gleichfalls einstimmig dafür, daß Johannes, der Apostel, der Verfasser der Apokalypse sei. Dabei erklärt sich die Verschiedenheit der Sprache von der des Evangeliums, soweit sie vorhanden ist, teils aus der selbstverständlichen Anlehnung des Apostels an die Diktion der A. T.lichen Prophetie, teils aus der notwendigen Verschiedenheit zwischen geschichtlicher und prophetisch-apokalyptischer Darstellung. Übrigens kehren johanneische Grundbegriffe: Christus der Logos, das Lamm Gottes, das Zeugnis von Christo &c. in beiden joh. Schriften wieder.

1) Der Verfasser nennt sich 1, 2 einen Augenzeugen des Evangeliums, der selbst gesehen, was er von JEsu Christo bezeugt hat. Ganz so 1 Joh. 1, 1 ff., vgl. Ev. Joh. 1, 14; 19, 35. 2) Der Verfasser sagt von sich 1, 9, daß er um des Wortes Gottes und des Zeugnisses von JEsu willen auf die Insel Patmos verbannt war. Dies wird aber von der alten Kirche mit Bestimmtheit vom Apostel Johannes ausgesagt. Endlich 3) konnte nur ein Apostel an die Gemeinden Kleinasiens Sendschreiben richten, wie wir sie c. 2—3 lesen. Dem Apostel Johannes, der etwa vom Jahre 67 an in Ephesus gewirkt und von da aus die Kirche Kleinasiens geleitet, stehen solche Briefe wohl an, während sie bei dem angeblichen Presbyter Johannes, welchen viele für den Verfasser der Apokalypse halten, Befremden erregen würden. Gewiß ist, daß der Verfasser für den Apostel gehalten sein will, und daß man in der apostolischen Kirche ihn dafür halten mußte. Dies alles bestätigt sich nun durch eine sehr gesicherte Überlieferung der alten Kirche. Das Zeugnis reicht bis auf Polykarp und andere, die wie Polykarp noch Zeitgenossen des Apostels waren. Dann tritt als Zeuge für den apostolischen Ursprung auf: Papias und Melito (Bischof von Sardes) zu Anfang, Justinus der Märtyrer und der Kanon der römischen Kirche (Can. Mur.) in der Mitte, Irenäus, Tertullian und Clemens Alex. zu Ende des zweiten Jahrhunderts. Aus dem dritten Jahrhundert aber haben wir als Zeugen Origenes und Hippolytus. Das Hauptzeugnis aber für den apostolischen Ursprung der Apokalypse in der ältesten Kirche ist der damals allgemein verbreitete Chiliasmus. Der Widerspruch des Cajus — im Kampfe gegen die Montanisten, die sich besonders auf die Apokalypse beriefen — und der Aloger ist, wenn überhaupt erweisbar, der historischen Überlieferung gegenüber ohne alle Bedeutung, weil er offenbar aus der Polemik hervorgewachsen ist. Die Nichtaufnahme der Apokalypse in die (ältere) Peschîttho ist auffallend, aber sie kann Gründe haben in der eifrig antimontanistischen Richtung der syrischen Kirche. Man las das Buch aus Gegensatz gegen diese Richtung nicht vor und übersetzte es deshalb nicht — denn zum Vorlesen wurde ja das N. Testament zunächst übersetzt. Ephräm der Syrer erkannte übrigens die Apokalypse unbedenklich als Werk des Apostels Johannes an. — Erst seit der Mitte des dritten Jahrhunderts wagte man es, an ihrer Echtheit zu zweifeln. Es geschah dies im Zusammenhange mit den chiliastischen Streitigkeiten, die damals aufkamen. Aber Dionysius von Alexandrien, der dem Zweifel Bahn brach, beruft sich nicht auf Überlieferung, sondern darauf, daß die Sprache nicht die des Evangelisten Johannes sei. Dann drückt sich freilich auch Eusebius (III, 25) schwankend aus, und Cyrill von Jerusalem, wie Gregor von Nazianz nehmen die Apokalypse nicht in das Verzeichnis der kanonischen Bücher auf; aber diese Zweifel kamen gegen die uralte, fest und wohl beglaubigte Überlieferung so wenig auf, daß die Synode von Hippo 393 die Apokalypse als kanonisches Buch erklärte. — Seitdem hat man oftmals gezweifelt, auch Luther „mangelt an diesem Buch nicht einerlei, daß er's weder für apostolisch noch für prophetisch halten will". Aber er bindet niemand an

seinen „Dünkel“ und sein „Urteil“, und die Kirche ist seiner Meinung nicht beigetreten, sondern die Apokalypse ist noch jetzt als Schrift des Apostels und Evangelisten Johannes ein Teil des Kanon.

2. In der That bedarf es für die Kirche einer apostolischen Schrift, wie es die Apokalypse ist. Sie ist das prophetische Buch des N. Testaments. Ihre Absicht ist, den schließlichen Ausgang der Kirche Gottes darzustellen, namentlich soferne derselbe bedingt ist durch die Stellung der Kirche zum Weltreich. Von diesem Gesichtspunkte weissagen schon Sacharja und Daniel vom Ende Israels. Was nun diese Propheten innerhalb der Schranken der alttestamentlichen Heilsökonomie verkündet haben, das nimmt der Seher des N. Testaments wieder auf und vollendet es. — Es läßt sich dabei nicht in demselben Sinne wie bei anderen Schriften des N. Testaments von einem geschichtlichen Anlaß sprechen. Aber nichtsdestoweniger wird die Zeit ins Auge zu fassen sein, in welcher diese Offenbarung gegeben worden ist. Es war aber dies der Zeitpunkt, wo der Gegensatz zwischen der Kirche Christi und dem Reiche der Welt sich immer mehr verschärfte. Die furchtbare Verfolgung unter Nero lag dahinten; auf sie war einige Dezennien später die Verfolgung unter Domitian gefolgt. In beide Zeiten, ins Jahr 68 oder 95 (mit mehr Recht in letzteres) verlegt man die Entstehung der Apokalypse. Damals offenbarte sich der Gegensatz zwischen der Kirche und dem Weltreich, und die Kirche bedurfte der Antwort auf die Frage, wie dieser Kampf noch enden möge. Die Antwort der Apokalypse lautet dahin, daß die Kirche endlich siegen werde, wenn der HErr kommen und seine Feinde richten wird, und daß sie gerade dann, wenn es mit ihr aus zu sein scheine, ihren höchsten Triumph feiern dürfe.*) — Auch die inneren Zustände der Gemeinden, wie sie in den sieben Sendschreiben erscheinen, wonach in der Kirche die Zeit der ersten Liebe bereits vorüber und zu der Verfolgung von außen die Verführung im Innern getreten war, ferner die bereits ausgebildete Episkopalverfassung 2c. machen es wahrscheinlich, daß die Apokalypse bis ans Ende des ap. Zeitalters herabzurücken sei. — Der Sieg über alle Feinde des Reiches Christi,

*) In der That war unsere Offenbarung in Zeiten der Verfolgung (z. B. für die Gemeinde zu Vienne) die Quelle reichen Trostes.

die Verklärung der Gemeinde Christi durch Christi Wiederkunft ist das Thema unseres Buches.

3. Die Deutung der Offenbarung ist eine sehr verschiedene. 1) die Einen deuten sie auf die Zeit des Verfassers und verstehen sie von den Gerichten, die über das Judentum oder über das heidnische Rom kommen sollten, so daß sie also für uns keine weitere Bedeutung hätte, sondern nur in frommen Phantasien bestände, die ein gutmeinender jüdischer Christ der damaligen Zeit hatte. Aber dann würde das Buch allerdings das Recht verlieren, ein Buch für die christliche Gemeinde zu sein. (Die zeitgeschichtliche Auffassung.) 2) Die verbreitetste Ansicht von altersher in der Kirche ist die, daß der Gang, sei es der Weltgeschichte, sei es der Kirchengeschichte, darin vorausgesagt sei. (Die kirchengeschichtliche Auffassung.) Aber das führt zu lauter Willkürlichkeiten in dem Versuch, die einzelnen geschichtlichen Thatsachen in den einzelnen Weissagungen zu finden, und ist auch wider die Art der biblischen Weissagung, die im allgemeinen nicht einzelne Thatsachen der Geschichte vorhersagen will, sondern immer auf das Ende geht. Denn sonst würde ja auch historische Gelehrsamkeit dazu gehören, um alle die Vorhersagungen von den einzelnen römischen Kaisern und ihren Thaten, den Kriegen und Hungersnöten, den Sarazenen, Persern und Türken, den Gothen und Hunnen, den Bettelmönchen und Jesuiten u. s. w. in dem Buche finden zu können, die darin angedeutet sein sollen. Aber das Buch ist ja nicht etwa bloß für die Gelehrten und die Geschichtskundigen, sondern für die Gemeinde geschrieben. Und welchen Gewinn hätten wir davon, hier einzelne Ereignisse dunkel angedeutet zu finden, welche die Geschichtsbücher viel deutlicher uns erzählen? Nein, die Offenbarung Johannis geht nicht auf die Ereignisse der Geschichte, sei es der Völker, sei es der Kirche, sondern sie geht auf das Ende. Mithin ist das Richtige 3) die endgeschichtliche Auffassung. Der letzte Gegensatz von Gemeinde und Welt und der Ausgang dieses Gegensatzes ist ihr Inhalt, die Wiederkunft JEsu Christi ihr Thema. Was diesem Ausgang der Geschichte zeitlich vorangeht, ist nur so in das Buch aufgenommen, daß es in Zusammenhang mit dem Ende gesetzt wird.

4. „Dieser Ausgang der Geschichte ist nicht etwa in fort-

laufender Folge erzählt, sondern immer wieder wird neu angehoben, um uns von einer neuen Seite aus dem Ende entgegen zu führen. Denn da das Ganze in Form von Bildern dargestellt ist, so können immer nur einzelne Seiten zur Darstellung kommen, so daß also, wenn uns von einer Seite aus das Ende vor Augen gestellt war, es uns dann von einer andern aus wieder vorgestellt wird. So bewegt sich das Buch gleichsam in lauter Kreislinien vorwärts, von denen immer die nächste einige Schritte zurückthut, um dann auf dem neuen Wege wieder zu dem vorher schon erreichten Punkte zurückzukehren. Dies ist das Gesetz der Anordnung dieses Buches." Übrigens laufen die drei Gruppen (Siegel-, Posaunen- und Schalengruppe) sich doch nicht durchweg parallel. Die Posaunengruppe setzt, wie es scheint, zwischen dem 5. u. 6. Siegel ein und entfaltet das letztere; die Schalengruppe aber setzt höchst wahrscheinlich bei der 5. Posaune ein, und jedenfalls weisen die letzten Kapitel der Offenbarung von c. 17 an einen ganz klaren chronologischen Fortschritt auf.

5. Die Form, in welcher Johannes die Offenbarung von der Zukunft empfing, ist die der Vision, ähnlich wie bei Ezechiel, Sacharja und Daniel. In Bildern zeigt ihm Gott die Vorgänge der Zukunft. Diese Bilder sind nicht Erzeugnisse seiner eigenen Phantasie, sondern göttliche Offenbarung. Wie Gott sonst den Propheten seine Gedanken und Thaten etwa mit innerem Wort offenbart, so hier in diesen inneren Anschauungen. Da ist es denn immer nötig, daß man nicht beim Bild stehen bleibe, welches nur das Darstellungsmittel für das zu Offenbarende ist, sondern daß man die göttliche Meinung des Bildes zu verstehen suche. Dazu ist Vertrautheit mit den alttestamentlichen Propheten, sonderlich den obengenannten nötig, denn auch hier gilt's, Schrift durch Schrift zu erklären. Dies ist nicht so schwer, als es scheint. „Der Weg der Einfalt ist auch hier der Weg der Weisheit."

6. Wir geben zum Schluß eine kurze Übersicht der Offenbarung:

Eingang 1, 1—8. V. 1—3 enthält den Titel, 4—6 die Zueignung und 7—8 das Thema des Buches.

Die erste Vision c. 1, 9—3, 22: Die Gegenwart der Kirche.

Johannes schaut in der Verzückung inmitten der sieben Leuchter (der Gemeinden, welche die ganze Kirche repräsentieren) den HErrn in seiner Majestät und Macht, mit welcher er in seiner Kirche gegenwärtig ist (1, 9—20). Diese seine Macht bethätigt er an der Kirche zunächst als eine richterliche, indem er jeder Gemeinde resp. ihrem Bischof (denn der sittliche Stand des Bischofs spiegelt sich in dem seiner Gemeinde — qualis rex, talis grex) durch ein Sendschreiben Vorhalt über ihre Beschaffenheit macht, und ihr droht oder sie ermuntert. Es sind gleichsam Visitationsbescheide des Erzhirten der Kirche. Nach seinem Urteil beweist der Engel (Bischof) der Gemeinde in Ephesus zwar Schärfe und Festigkeit gegenüber den Irrlehrern und wacht mit Eifer über der Reinheit der Lehre und des Lebens, hat aber wenig Liebe mehr. Der Bischof der Gemeinde zu Smyrna, der in unscheinbarer Gestalt einen Reichtum inneren Lebens besitzt, hat sein Christentum vor allem im Dulden zu bewähren, steht aber in Gefahr der Verzagtheit; dem in Pergamus fehlt es nicht an Bekennermut, aber an Energie gegen sittenverderbliche Verführer; der von Thyatira hat als das Gegenbild des Bischofs von Ephesus Reichtum an Liebe, ist aber kläglich schwach gegenüber der in seiner Gemeinde herschenden heidnischen Sittenlosigkeit; der von Sardes erscheint fast völlig erstorben; der von Philadelphia hat bei wenig Kraft große Treue und empfängt dafür auch reiche Verheißung; der von Laodicea befindet sich bei vermeintlich reichem Besitz in einem Zustand totaler Jämmerlichkeit (2, 1—3, 22).

Die zweite Vision c. 4, 1—8, 1: Gott und die Welt.

In einem neuen Gesichte sieht Johannes nun, nachdem er c. 2. 3 die Gegenwart der Kirche geschaut hat, die Zukunft derselben. c. 4 und 5 bilden die Einleitung und den bleibenden Hintergrund der nun folgenden Vorgänge, zunächst der Siegeleröffnung. Er sieht 4, 1—11 Gott den Vater in seiner richterlichen Majestät, die aber für uns in Gnade und Friede gehüllt ist (Regenbogen), rings um ihn die himmlische Ratsversammlung, die Geisterfürsten (nach der Zahl der priesterlichen Repräsentanten Israels?) (1—4). Von Gott geht Zorn aus (5), während das innere göttliche Leben selbst voll Ruhe und Frieden ist (6a); umgeben ist Gott von den Trägern und Symbolen seiner Weltgegenwart und ihrem und der Geisterfürsten Lob (6b—11). — In der Hand Gottes ruht das Buch mit den sieben Siegeln, d. i. das Geheimnis der Zukunft der Welt und der Kirche; niemand kann es enthüllen, als JEsus, der durch seinen Tod eingegangen ist in die Fülle göttlicher Macht und Erkenntnis (6); er empfängt es aus der Hand des Vaters, unter dem Jubel der seligen Geister und der durch ihn erlösten Menschheit (5, 1—14). — Es folgt nun die Eröffnung der sieben Siegel. Mit der Eröffnung eines jeden Siegels rückt die Geschichte der Welt dem Ende näher; die ersten vier gehören dem gewöhnlichen Weltlauf an, die letzten aber gehen dem Ende unmittelbar voran. — Mit den ersten sechs Siegeln, 6, 1—17, enthüllen sich die Schickungen der göttlichen Weltregierung, welche das Ende herbeizuführen dienen. Das erste stellt den Siegeslauf des

Wortes Gottes durch die Welt dar, ihm zur Seite geht der blutige Krieg, weiter die Teuerung, bei der man Hungers sterben muß, endlich das große Sterben besonders durch Pestilenz. Mit diesen Plagen sucht Gott die Menschen im gewöhnlichen Weltlauf immer wieder heim. Diese Nöten gehen aber aus in eine große Christenverfolgung und darauf folgen am Himmel und auf Erden die Vorzeichen des Endes aller Dinge. (Die apokalyptische Rede des HErrn, Matth. 24, 4—14 bildet hierzu die Parallele). Mitten in diesen Gerichten wird, wie 7, 1—17 zeigt, die Gemeinde auf Erden, das Israel der Endzeit, bewahrt, während die Christen aus den Heiden in unermeßlicher Zahl durch die große Trübsal in den Himmel zur seligen Ruhe eingegangen sind. — Nun soll das siebente Siegel eröffnet werden: alles im Himmel lauscht in erwartungsvoller Stille (8, 1), denn nun soll das Ende selbst kommen und mit ihm die Welt der Ewigkeit. Ehe das nun aber vorgestellt wird, wird noch einmal zurückgegriffen, um von anderer Seite aus (11, 15 ff.) wieder dem letzten Ausgang der Gesichte entgegenzuführen, denn die sieben Posaunen greifen hinter das sechste Siegel zurück resp. schieben sich zwischen das 5. und 6. Siegel ein, vgl. 8, 3—5 mit 6, 9 ff. und 9, 4 mit 7, 3 ff.

Die dritte Vision c. 8, 2—11, 19: Die sieben Posaunen oder die Bußgerichte über die Welt und die Vollendung der Bundesgemeinschaft mit Gott.

Wir sehen 8, 2—5 einerseits die Engel bereit stehen mit den Posaunen, die Signale zum Gerichte zu geben, anderseits die Gebete von der bedrängten Gemeinde auf Erden um die Vollführung der göttlichen Gerichte zum Himmel aufsteigen, von wo das Zeichen der Erhörung herabkommt. Es folgen nun 8, 6—9, 21 die sechs Posaunen, womit der Fortschritt der göttlichen Gerichte bezeichnet wird. Die ersten vier Posaunen gehören zusammen und treffen vierfältig die Welt des Menschen, d. h. noch nicht die Menschen selbst, sondern nur erst ihre Lebensgüter und Lebensbedingungen, und diese nur teilweise (8, 6—12); die übrigen drei Posaunen oder Wehe treffen die Menschen selbst. Aus dem Abgrund steigt eine dämonische Verderbensmacht auf, die Menschen zu quälen (9, 1—12), und da, von woher immer die Weltmächte, die Gottesgeißeln, ihr Verderben über die Welt trugen (Babel), geht eine ungeheuere Zahl todbringender Mächte aus, die den dritten Teil der Menschheit töten, ohne daß die zwei andern Dritteile sich bekehren (13—21). (Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit der Posaunengerichte mit den ägyptischen Plagen, nur daß letztere hier ins unnatürlich Grausige gesteigert erscheinen.)

Ehe nun die siebente Posaune folgt, werden zwei Zwischenszenen eingeschoben, ähnlich wie c. 7 zwischen das sechste und siebente Siegel trat. Denn wie dort der geängsteten Welt die bewahrte und gerettete Gemeinde gegenübergestellt wird, so hier der unbußfertigen Welt die Gewißheit der schließlichen Majestätsoffenbarung Gottes und der Stärkung der Gemeinde in der letzten Drangsal. Das offene Büchlein c. 10 enthält die die letzte Vollendung des Geheimnisses Gottes umfassende und das Ende der Geschichte herbeiführende Offenbarung für Johannes, und der Bericht von den zwei Zeugen 11, 1—14

zeigt uns, wie die israelitische Gottesgemeinde des Endes in schwerer Zeit sonderliche Stärkung erfahren wird, indem Gott in jenen zwei Zeugen das Prophetentum erneuert. Nun erst folgt 11, 15—19 die siebente Posaune, oder das dritte Wehe, das Gericht über die antichristliche Welt, und die Vollendung der Bundesgemeinschaft mit Gott. Das ist der Schluß des göttlichen Gerichts über die unbußfertige Welt — siehe 8, 2 —, auf welches die Zeit des neuen Jerusalems folgt. Aber vorher wird noch einmal zurückgegriffen und eine andere Seite der Endgeschichte nachgeholt.

Die vierte Vision c. 12—14: Die Gottesgemeinde und die antichristliche Weltmacht.

Johannes sieht die Tochter Zions (d. h. die A.T.liche Gottesgemeinde mit ihrer Fortsetzung in dem christgläubigen Israel) in Wehen und den Fürsten dieser Welt, wie er lauert, um das Kind, das sie gebären soll, zu vertilgen. Gott aber rettet das Kind in den Himmel (Matth. 2; Apg. 4, 27; 3, 21) und birgt seine Mutter, das Volk Israel, s. Matth. 23, 38 f. (12, 1—6). Michael streitet im Himmel mit dem Satan, um Israel aus seiner Macht zu befreien, und siegt ob; aus dem Himmel ausgestoßen sucht Satan auf Erden die Treuen in Israel zu verderben, aber Gott schützt und rettet sie an einen sichern Bergungsort, dafür verfolgt nun Satan die Bekenner JEsu aus der Heidenchristenheit (7—17). In diesem Kampfe dient dem Satan der Widerchrist, der Beherrscher der letzten Weltmacht. Diese besteht aus zehn Fürstentümern, aus denen sich der Antichrist erhebt; sie vereinigt alle vorausgegangenen Weltmonarchien (s. Dan. 7) in sich. Dieser gottfeindliche Weltherrscher, in dem (gleichsam?) der danielische Antichrist (Antiochus Epiphanes) wiederauflebt, empfängt die Macht aus Satans Hand, und in ihm wird Satan selbst angebetet. Dieser entfaltet jetzt seine ganze Feindschaft wider Gott und dessen Gemeinde (13, 1—10). Ein anderer Diener Satans im letzten Streit wider Gott ist der falsche Prophet, der durch satanische Lüge die Welt zur Anbetung des Antichrist und des Satan selbst verführt (11—18). Während nun alle Welt dem Antichrist dient, schart sich die israelitische Endgemeinde in Zion um JEsum: sie steht im immerwährenden Geistesverkehr mit den Erlösten im Himmel und lebt ganz und gar von dem Wesen der Welt abgewandt nur Christo (14, 1—5). Jetzt aber verkündigen Engel die Katastrophe des Gerichts: die Weltstadt soll als Vorzeichen des Sturzes der Weltmacht zuerst fallen; ewig soll die Qual der Anbeter des Antichrist sein: selig wer in der Gemeinschaft mit Christo stirbt (6—13). In der Trübsalshitze dieser Zeit reift die Gemeinde Christi, um wie die Ernte eingeholt, und die üppig gewordene Welt, um dem Zorngerichte anheimgegeben zu werden (14—20).

Die fünfte Vision c. 15—20: Das Zorngericht über die Welt (und zwar zunächst über Babel, c. 16, 1—19, sodann über den Antichrist, c. 19, 11—21, den Satan c. 20) **und die Erlösung der Gemeinde.**

Wieder versetzt uns Johannes über das unmittelbar Vorhergehende zurück in die Zeit der letzten Posaunen, wo die Welt auf die göttlichen Bußmahnungen nicht achtet und sodann der endliche Zorn Gottes sich in einzelnen Akten voll-

zieht. Unter dem Lobpreis derer, die im Kampf mit dem Tiere Sieger geblieben sind (der großen Schar c. 7, 9 ff.) treten sieben Engel mit den Zornschalen hervor, um durch sieben rasche Schläge Gottes Zorngericht über die antichristische Weltmacht auszuführen (15, 5—16, 21). Der Inhalt der beiden letzten Zornesschalen, die die Zornesengel ausgießen, der Untergang Babels und der Untergang des Antichrist, wird im folgenden noch näher ausgeführt. Ein Zornesengel zeigt dem Seher Babylon, die Weltstadt, welche mit dem Sinnenreiz ihrer Lust alle Völker bethört und an sich kettet, gegen die Bekenner Christi aber wütet (17, 1—6). Dann zeigt er ihm das Wesen des mit jener Weltstadt vereinten Tieres, des Antichrist. Er ist zum Erstaunen aller Völker (wie Christus) ein aus dem Tode (?) Auferstandener; sieben Weltherrscher (Sanherib, Nebukadnezar, Cyrus, Alexander, Antiochus Epiphanes, Cäsar, Karl der Große, resp. die gegenwärtige europäische Staatenordnung) sind ihm vorangegangen, er ist der achte und doch einer aus den sieben. Die übrigen Könige der Endzeit sind nur seine Vasallen. Mit ihnen vereint wird der Antichrist zuletzt aus Eifersucht die Weltstadt vernichten (7—18). Der Untergang Babels wird auf seiten Gottes laut gefeiert: ein Engel verkündigt denselben, ein zweiter Engel heißt die Kinder Gottes sich aus dem Gerichte Babels retten (18, 1—8). Die Kinder der Welt aber wehklagen über Babels Fall (9—20). Ein dritter Engel verkündet den gänzlichen Untergang und die Verödung der von Sinnenlust und dem Blut der Christen trunkenen Babel (21—24). Babels Untergang wird mit nicht enden wollendem Halleluja von der himmlischen Gemeinde gefeiert (19, 1—10).

Nun folgt die Wiederkunft Christi zum Gericht über die feindliche Weltmacht (19, 11—16). Er überwindet siegreich die beiden Tiere, den Antichrist und seinen Propheten, und ihre Heere, womit die siebente Zornschale ausgegossen wird, während die Vertilgung Babels die sechste war (17—21). Unmittelbar an das Gericht über den Antichrist schließt sich die Bindung Satans, die erste Auferstehung und das tausendjährige Reich, die Weltzeit des Königreichs JEsu Christi, der Abschluß der diesseitigen Weltentwicklung und der Übergang der jetzigen in die künftige Welt (20, 1—6). Danach macht Satan den letzten Versuch, die Weltherrschaft an sich zu reißen, und jetzt ergeht auch über ihn das Endgericht, an das sich die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht anschließt (7—15).

Die sechste Vision c. 21—22, 5: Die neue Welt.

Die Welt ist nun ganz Gottes geworden und der selige Stand der Dinge herbeigeführt, auf den es Gott von Anfang an abgesehen, und welchen herbeizuführen alle vorhergehende Geschichte nur gedient hatte. Dieser Stand des vollendeten Lebens wird hier in, dem Diesseits entnommenen, Bildern geschildert. Vorerst schauen wir im Bilde 21, 1—8 die Vollendung der Gottesgemeinschaft der Seligen im Gegensatz zu dem Los der Verdammten, dann 21, 9—22, 5 das neue Jerusalem, als die Stätte der ewigen Seligkeit, geschildert mit dem höchsten Glanz der Farben, welche diese Erde bietet, um

das zu beschreiben, was über alle Beschreibung ist. Es wird 1) die Gottesgegenwart in der h. Stadt, 2) ihre innere Abgeschlossenheit und Vollendung, 3) das Ebenmaß bei der mächtigen Größe, 4) die Pracht des Baues, 5) die Heiligkeit der Stadt, 6) die Aufnahme der Völker in dieselbe, 7) das selige Leben in ihr geschildert.

Der Schluß der Offenbarung. Gott drückt derselben sein Siegel auf (22, 6—10), JEsus Christus gibt sein Schlußwort (12—16); aus der Gemeinde folgt die Antwort darauf (17). Dazu kommt das Schlußwort des Sehers (18—20), mit dem briefähnlichen Schlußwunsch v. 21.
